Charmides

Charmides

CHARMIDES

[sau despre înţelepciune, gen probatoriu]

SOCRATE CHAIREPHON CRITIAS CHARMIDES

SOCRATE Mă întorceam în ajun, asupra serii, din tabăra de oşti de la Potideea1 şi, cum reveneam după un lung răstimp, m-am îndreptat bucuros către locurile unde eram obişnuit să-mi petrec vremea. Am intrat aşadar în palestra lui Taureas2, cea din faţa templului regal3, şi am găsit acolo o mulţime de lume; mi-erau necunoscuţi cîţiva, pe cei mai mulţi însă îi cunoşteam. îndată ce m-au zărit intrînd, aşa pe neaşteptate, care mai de care s-a grăbit — şi încă de departe — să-mi dea ziua bună; iar Chairephon4, apucat cum era, zvîcni în sus din mijlocul lor, o luă la goană către mine şi prinzîndu-mă de mînă mă întrebă:

— Cum ai scăpat din bătălie, Socrate?

Cu puţin înainte de plecarea mea, o bătălie avusese loc la Potideea; iar cei de aici abia acum aflaseră de ea5.

— Aşa cum vezi, i-am răspuns.

— Se zvoneşte pe la noi, a urmat el, că a fost aprigă bătălia şi-n toiul ei mulţi dintre ai noştri ar fi pierit.

— Da, şi pe bună dreptate s-a zvonit aşa, am întărit eu.

— Ai luat şi tu parte la bătălie? m-a întrebat Chairepbon.

— Da, am luat.

— Atunci aşază-te aci, m-a îndemnat, şi povesteşte-ne; prea limpede nu le-am aflat pe toate încă.

Şi călăuzindu-mă, îmi făcu loc totodată lîngă Critias, fiul lui Calaischros. Iar eu, după ce m-am tras alături de Critias şi le-am dat ziua bună — atît lui cît şi celorlalţi — am prins a istorisi întîmplările din tabără potrivit cu întrebările lor; iar fiecare avea să mă-întrebe altceva.

După ce am stat de vorbă îndeajuns despre asemenea fapte, i-am întrebat la rîndul meu despre cele de aci: cum mai stăteau lucrurile în ultima vreme cu rîvna pentru înţelepciune6 şi ce se mai auzea cu tinerii; dacă se aleseseră printre ei vreunii mai de frunte, fie prin înţelepciune, fie prin frumuseţe, fie prin amîndouă. Iar Critias, îndreptîndu-şi ochii către poartă şi zărind cîţiva tineri care tocmai intrau hîrjonindu-se între ei, urmaţi de o altă ceată de tineri, îmi spuse:

— Cu frumoşii, Socrate, cred că ai să afli îndată cum stau lucrurile; cei care intră acum, se-ntîmplă să fie deopotrivă

vestitorii cît şi alaiul celor care-l îndrăgesc pe tînărul acela ce trece astăzi drept cel mai împlinit. Dealtfel, mi se pare că şi el e pe aproape şi are să intre de îndată.

— Cine e, îl întrebai eu, şi al cui?

— îl ştii cumva şi tu, numai că nu se ridicase încă la vîrsta tinereţii cînd ai plecat: e Charmides, fiul unchiului meu Glaucon şi deci văr cu mine.

— Pe Zeus, de bună seamă că-l ştiu, încuviinţai eu. Nu era nici pe atunci un copil de rînd; iar acum cred că trebuie să fie în pragul bărbăţiei7.

— îndată ai să afli, spuse, şi vîrsta lui şi cum arată acum.

Iar în timp ce rostea vorbele acestea, intră şi Charmides.

— Eu, dragă prietene, nu prea sînt în stare să dau o bună măsură lucrurilor; căci înaintea celor frumoşi parcă aş fi o cordea de măsurat de pe care s-au şters toate semnele8 : aproape toţi cei în vîrsta tinereţii îmi par frumoşi9. Numai că acum, înfăţişarea şi frumuseţea tînărului acestuia mi se arătau într-adevăr fără cusur; iar toţi ceilalţi, parcă nu mai aveau dragoste decît pentru el, într-atît păreau de uluiţi şi de tulburaţi cînd a intrat10. Şi mulţi alţii dintre cei care-1 îndrăgeau mai veneau în urma lui. De-ar fi fost vorba doar de noi, bărbaţi în puterea vîrstei, n-ar părea nimic de uimire, dar luînd seama şi la cei mici, la copii, am văzut că nici unul nu se uita într-altă parte — nici chiar cel mai micuţ —, ci toţi stăruiau cu ochii-n spre el, de parcă ar fi aţintit o statuie.

Atunci, Chairephon izbucni către mine:

— Cum ţi se pare tînărul, Socrate? Nu-i aşa că e frumos la chip?

— Minunat de frumos, încuviinţai eu.

— Ei bine, aşa cum e, dacă ar vrea să-şi desfacă hainele de pe trup, nici n-ai mai avea ochi pentru chipul lui, într-atît de frumoasă îi este întreagă făptura.

Iar toţi ceilalţi au consimţit că aşa era, cum spusese Chairephon.

— Pe Heracle, stăruii eu atunci, ce cuceritoare fiinţă ar mai fi, după spusele voastre, un singur lucru de s-ar adăugi; unul mărunt de tot11.

— Care? mă îndemnă Critias.

— De-ar avea şi sufletul bine întocmit. Şi s-ar cuveni să fie aşa, Critias, de vreme ce se trage din neamul vostru.

— Dar e o fiinţă desăvîrşită12 şi în privinţa aceasta, mă încredinţă el.

— Şi-atunci, urmai eu, de ce să nu-i dezbrăcăm mai de grabă sufletul şi să i-l privim înaintea trupului? E de bună seamă la o vîrstă cînd l-ar putea ispiti un schimb de păreri.

— Aşa-i, încuviinţă Critias, mai ales că pare înclinat spre cugetare13, iar după spusa altora, şi chiar a lui, ar fi foarte înzestrat şi într-ale poeziei14.

— Un asemenea har, dragul meu Critias, de departe vi se trage, de la înrudirea voastră cu Solon tocmai. Dar de ce nu-mi arăţi tînărul, chemîndu-l aci? Nici chiar dacă s-ar întîmpla să fie mai tînăr n-ar fi de ruşine să stau de vorbă cu el, în faţa ta, care-i eşti tutore şi pe deasupra şi văr.

— Bine spui, întări el, să-l chemăm.

Şi totodată îl îndemnă pe însoţitorul său:

— Băiete, cheamă pe Charmides şi spune-i că vreau să-l arăt unui medic, pentru durerea de care mi s-a plîns mai deunăzi, rosti Critias.

Apoi adăugi către mine:

— într-adevăr îmi spunea, nu de mult, că-l doare capul cînd se trezeşte dimineaţa. Te-ar stînjeni întrucîtva dacă te-ai preface în faţa lui că ştii vreun leac pentru durerile de cap?15

— Nu, deloc; numai să vină.

— Are să vină, hotărî el.

Şi aşa s-a petrecut. A venit; numai că, venirea lui a stîrnit o întîmplare de tot hazul. Cum fiecare dintre noi cei aşezaţi se strîngea de-o parte şi-l împingea de zor pe vecin ca să-i facă loc lui Charmides lîngă el, cei de la capătul băncii se treziră unul în picioare, iar altul zvîrlit de-o parte. Charmides veni şi se aşeză între mine şi Critias. Atunci, drept să-ţi spun prietene, m-am simţit cam descumpănit şi îndrăzneala mea dinainte, că-mi va fi lesne să-l întîmpin cu vorba pe Charmides, se curmă pe de-a-ntregul. Iar în clipa cînd Critias îl încredinţă că eu aş fi cunoscătorul leacului şi Charmides mă aţinti cu ochii într-un fel de neasemuit, gata să mă-ntrebe ceva, în vreme ce toţi cei din palestră se strînseseră cerc în jurul nostru, atunci, o, vrednice prieten al meu, ochii îmi lunecară o clipă prin deschizătura tunicii lui şi pe dată simţii că mă aprind şi-mi pierd cumpătul; iar gîndul mă purtă către Cydias. . .16 Cît de iscusit era acesta într-ale dragostei, de cîte ori prindea să dea sfat cuiva în legătură cu

vreun tînăr frumos: „căpriorul să se ferească să vină să-şi apuce prada din faţa leului". Căci eu însumi nu păream să fiu altceva în clipa aceea decît prada unei asemenea făpturi.

Totuşi, cînd m-a întrebat dacă ştiam vreun leac pentru durerile de cap, am îngînat că ştiam unul.

— Şi care este? stărui el.

I-am spus că ar fi o anume buruiană, dar că pe lîngă leac trebuia adaos şi unt descîntec17; iar viersul acesta, dacă era lăsat să cadă odată cu folosirea leacului, dădea tămăduire deplină, fără el însă buruiana nu era de nici un ajutor.

— Am să mi-l scriu atunci, aşa cum ai să-l reciţi tu, hotărî el.

— Cu voia, sau fără voia mea? întrebai.

Rîse atunci Charmides :

— Cu voia ta, Socrate.

— Fie, mă-nduplecai atunci; dar îmi ştii chiar şi numele?

— M-aş simţi aproape vinovat să nu-l ştiu; doar nu de puţine ori se aduce vorba de tine, printre cei de seama mea18, şi îmi aduc aminte, copil fiind, să te fi văzut împreună cu Critias acesta.

— E bine, îl încuviinţai eu; căci astfel, am să-ţi pot trece cu mai mult curaj descîntecul, aşa cum va fi fiind. Mă întrebam totuşi mai adineaori în ce chip să-ţi lămuresc virtuţile lui. Căci un asemenea leac, Charmides, nu e în măsură să vindece doar capul, aşa cum poate ştii şi tu de la unii medici destoinici; aceştia, ori de cîte ori îi întîmpină cineva cu o suferinţă la ochi, îl încredinţează că nu le stă-n putinţă să încerce vindecarea ochilor numai, dar că, acela care vrea să-şi lecuiască ochii, se cuvine să-şi îngrijească totodată şi capul. Tot astfel, a-ţi închipui că poţi să-ţi vindeci capul singur, fără să iei seama trupului întreg, nu poate fi decît o faptă cu totul necugetată18b. Pornind de la o asemenea judecată, ei prescriu un regim pentru trupul întreg, dîndu-şi osteneala să îngrijească şi să vindece partea odată cu întregul. Sau n-ai aflat că aşa spun ei şi că aşa se şi petrec lucrurile?

— Ba da, răspunse el.

— Aşadar, îţi pare bună judecata lor şi o primeşti?

— Pe de-a-ntregul, se învoi el.

Iar eu, de îndată ce l-am auzit încuviinţîndu-mă, prinsei din nou curaj şi puţin cîte puţin regăsindu-mi cumpătul, mă

înflăcărai19 şi ridicai glasul:

— Tot aşa e, Charmides, şi cu descîntecul nostru. L-am deprins acolo în tabără de la un trac20, unul dintre medicii lui Zalmoxis21, despre care se zice că stăpînesc meşteşugul de a te face nemuritor22. Şi spunea tracul acesta, că medicii greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai le pomeneam; numai că „Zalmoxis, adăugi el, regele nostru, care e zeu23, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ţinem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet. Aceasta şi e pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece cele mai multe boli: ei nu se ridică pînă la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoşi. Şi toate de aci pornesc, îmi lămurea el, de la suflet: atît cele rele cît şi cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline, şi de aci se revarsă ele, aşa cum de la cap totul se resfrînge asupra ochilor24. Prin urmare, mai ales sufletul se cade îngrijit, dacă avem de gînd să aducem la o bună stare atît capul cît şi restul trupului25. Iar sufletul, arăta el, dragul meu, se îngrijeşte cu anume descîntece şi descîntecele acestea nu sînt altceva decît rostirile frumoase26. Din asemenea rostiri se iscă în suflete înţelepciunea; iar odată ce aceasta iese la iveală şi stăruie în noi, îi e lesne să deschidă cale sănătăţii şi către cap şi către trupul tot"27. Învăţîndu-mă aşadar asemenea leac şi asemenea descîntece, mă îndemna totodată să nu mă las înduplecat de nimeni să-i îngrijesc capul cu leacul acesta, pînă nu-mi va fi înfăţişat mai întîi sufletul28 spre a fi îngrijit prin descîntec. Şi tocmai aceasta e greşala pe care o fac astăzi oamenii, urmă el, că încearcă să fie medici ai unei părţi numai, fără cealaltă; şi mă îndemna cu toată tăria să nu mă las înduplecat de nimeni să fac astfel, fie el bogat, frumos, ori de neam ales. Eu, aşadar, am să-i dau ascultare, căci i-am jurat-o şi sînt dator să-i dau ascultare; iar ţie, dacă vei vrea, după îndemnurile străinului, să-ţi înfăţişezi întîi sufletul spre a fi descîntat29 cu acele descîntece trace, îţi voi da leacul pentru cap; dacă nu, n-aş prea avea ce să fac pentru tine, Charmides, dragule.

La asemenea vorbe, Critias ne întrerupse spunînd:

— Dar bine, Socrate, ar fi o adevărată binecuvîntare pentru tînărul acesta durerea lui de cap, dacă ar sili şi cugetul să

devină mai bun odată cu capul. Totuşi să ştii, că printre cei de-o seamă cu el, Charmides ţine fruntea nu numai prin înfăţişare, dar şi prin acel ceva al cărui descîntec spui tu că-l cunoşti: e vorba de înţelepciune, nu?

— Da, într-adevăr, încuviinţai eu.

— Află atunci, adaugă Critias, că el trece cu mult drept cel mai înţelept printre tinerii de azi, iar în privinţa tuturor celorlalte, cîte ţin de vîrsta lui, nu e întru nimic mai prejos decît oricare din ei.

— De altfel, e şi drept, Charmides, urmai eu, să te deosebeşti de ceilalţi prin toate acestea. Vezi, eu n-aş crede că vreunul din cei de aci poate lesne arăta două spiţe din Atena care, unindu-se între ele, să fie mai demne şi mai bune de-a lăsa urmaşi, decît cele din care te tragi tu. Căci neamul tău după tată, cel al lui Critias, fiul lui Dropides, a fost slăvit, după cum ni s-a transmis de Ana- creon30, şi de Solon şi de mulţi alţi poeţi, ca unul de frunte deopotrivă prin frumuseţe, virtute, cît şi prin alte fericite înzestrări. Iar cu neamul mamei tale lucrurile stau la fel. Se spune că, dintre cei de prin părţile noastre, nici un bărbat nu trecea drept mai frumos şi mai falnic decît Pyrilampes, unchiul tău, ori de cîte ori mergea în solie, fie pe la marele rege, fie la vreun altul, aşadar, şi neamul acesta, pe de-a- ntregul, nu e cu nimic mai prejos de celălalt. Iar tu, ca unul care te tragi din asemenea spiţe, e firesc să fii întîiul în toate. Astfel că, dacă e vorba de înfăţişarea fiinţei tale, scumpe fiu al lui Glaucon, atît cît o pot petrece ochii, nu-mi pari a sta cu nimic mai prejos de oricare dintre înaintaşii tăi; iar dacă şi în privinţa înţelepciunii şi a celorlalte eşti îndeajuns de înzestrat, după cum spune Critias, atunci, dragă Charmides, fericit fiu a mai adus pe lume31 cea care ţi-e mamă. Şi acum, iată cum stau lucrurile. Dacă ţie ţi-e dată înţelepciunea, aşa cum spune Critias acesta, şi dacă eşti îndeajuns de înţelept, nu mai ai nevoie de nici un descîntec, nici dintr-ale lui Zalmoxis, nici dintr-ale lui Abaris cel de la miazănoapte32, ci va trebui să ţi se dea doar leacul pentru cap; dar dacă tu crezi că ai totuşi nevoie de ele, atunci va trebui să ţi se descînte, înainte de a ţi se da leacul. Şi acum, să-mi spui tu singur dacă eşti de părerea lui Critias şi socoţi că ai îndeajuns parte de înţelepciune, sau dacă nu te crezi tocmai îndestulat de ea.

Se roşi mai întîi Charmides şi păru încă mai frumos, căci se

potrivea sfiala cu vîrsta lui33. Apoi îmi răspunse şi nu fără aleasă chibzuială. Spunea el că nu-i era uşor în clipa aceea să răspundă nici da, nici nu la întrebarea pusă.

— Dacă, urmă el, spun că nu sînt înţelept, atunci deopotrivă rostesc ceva pe care omul nu e firesc să-1 spună despre el şi în acelaşi timp îl înfăţişez drept un mincinos pe Critias acesta şi pe alţii mulţi cărora le par înţelept. Dacă însă aş încuviinţa-o şi m-aş lăuda singur, nu m-aş dovedi poate tocmai la locul meu; aşa că, nu prea ştiu nici eu ce să răspund.

I-am dat dreptate:

— îmi pare potrivit ce spui, Charmides, şi cred că împreună ar trebui să cercetăm dacă stăpîneşti ori nu ceea ce ţin eu să aflu. Astfel, nici tu n-ai să fii silit să spui ce nu ai vrea şi nici eu n-am să mă-ntorc la leacul acela aşa, fără vreo chibzuinţă. Deci, dacă gîndul meu îţi este pe plac, aş porni la cercetare împreună cu tine. Dacă nu, te-aş lăsa în pace.

— Dar o doresc mai mult decît orice, recunoscu el; cercetează deci, în acest gînd, cum crezi tu că e mai bine să cercetezi.

— Iată, am spus atunci, cum îmi pare mie că ar fi cel mai bine. E firesc, dacă ai parte de înţelepciune, să ai totodată şi o părere despre ea34. Căci, de vreme ce se află în fiinţa ta înţelepciunea, ea îţi dă, ca fiind prezentă, un anume simţămînt, din care să ţi-se-nchege gîndul cu privire la ce este şi cum este. Nu crezi aşa?

— Ba da, aşa cred, hotărî el.

— Atunci, ca unul care ştii greceşte35, adăugai eu, n-ai putea cumva să-mi spui părerea ta asupră-i?

— Poate că da, îmi răspunse.

Aşadar, urmai eu, ca să ne dăm seama dacă e sădită sau nu în tine, spune-mi, ce crezi tu că e înţelepciunea?

Şovăi Charmides la început şi nu prea se-ndemna să-mi răspundă36. Dar mai apoi prinse a-mi lămuri că înţelepciunea nu-i părea altceva decît îndeplinirea a toate cu măsură şi liniştit37: fie că mergi pe un drum, fie că stai de vorbă, sau că întreprinzi orice altceva. într-un cuvînt, sfîrşi el, îmi pare că ceea ce întrebi tu e un anume fel liniştit de a îndeplini orice.

— Să fie oare aşa? întrebai. Se zice într-adevăr, Charmides, că cei liniştiţi sînt înţelepţi. Să vedem dacă într-adevăr aşa e. Dar, spune-mi, înţelepciunea nu se cuprinde în

rîndul celor frumoase?

— Pe de-a-ntregul, răspunse el.

— Ce e mai frumos pentru un grămătic, să scrie aceleaşi litere repede ori domol?

— Repede.

— Dar cînd citeşte? S-o facă degrabă ori cu zăbavă?38

— Degrabă.

— Şi să cînţi cu repeziciune la cithară ori să lupţi aprig, nu e mai frumos decît s-o faci domol şi cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar în privinţa luptelor cu pumnii şi a altor întreceri atletice39, nu-i la fel?

— întru totul.

-— Dar la alergări şi sărituri, ori la tot felul de asemenea deprinderi ale trupului nu-i aşa că sînt frumoase mişcările îndeplinite cu agerime şi repeziciune, pe cînd cele greoaie şi făcute domol par urîte?

— De bună seamă.

— De bună seamă atunci, am urmat eu, în privinţa trupului, nu felul tihnit de a îndeplini un lucru e cel mai frumos, ci acela cît mai ager şi mai aprig. Nu e aşa?

— întocmai.

— Iar înţelepciunea, spuneam noi, e ceva frumos, nu?

— Da.

— Atunci, în cele ale trupului, nu îndeplinirea liniştită a lucrurilor, ci repeziciunea e mai chibzuită, de vreme ce înţelepciunea e ceva frumos.

— Aşa se pare, spuse el.

— Dar ce e mai frumos, întrebai, să înveţi uşor sau anevoie?

— Să înveţi uşor.

— Dar cînd înveţi uşor, stăruii eu, înseamnă că înveţi repede, pe cînd învăţatul anevoie se petrece domol şi cu zăbavă.

— Da.

— Iar cînd înveţi pe un altul, nu e mai frumos s-o faci repede şi nestăvilit40 decît domol şi cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar faptul de a-ţi reaminti ceva sau a lua aminte la ceva e mai frumos cînd se petrece domol şi cu zăbavă, ori dintr-

odată şi repede?

— Dintr-o dată, spuse el, şi repede.

— Iar iscusinţa nu este mai degrabă o anume agerime a spiritului iar nu o domolire a sa?

— E-adevărat.

— Şi cînd e vorba să înţelegi învăţătura pe care şi-o trece fie grămăticul, fie citharistul, sau oricine altul41, atunci cele spuse cît se poate de repede nu par cu mult mai frumoase decît cele domoale de tot?

— Ba da.

— Dar în cercetările la care se-ndeamnă cugetul şi în toate cumpănirile lui, nu omul cel mai liniştit, cred eu,

şi care abia chibzuieşte ori stăruie din greu în cercetări e vrednic de laudă, ci, dimpotrivă, acela care îndeplineşte totul cît mai lesne şi mai degrabă.

— Aşa e, încuviinţă el.

— Şi atunci toate, urmai eu, o, Charmides, atît cele ale sufletului cît şi ale trupului, par mai frumoase ori de cîte ori se săvîrşesc cu repeziciune şi agerime42, iar nu cu zăbavă ori domol.

— Poate că da, se învoi el.

— Prin urmare, înţelepciunea n-ar putea însemna îndeplinirea liniştită a lucrurilor şi nici viaţa înţeleaptă nu poate fi una liniştită de vreme ce, după judecata noastră, o trăire cumpănită se cădea să fie neapărat frumoasă. Din cele două chipuri de a săvîrşi în viaţă, cel tihnit nu mi s-a părut niciodată, sau aproape niciodată mai împlinit decît cel grăbit şi cu vlagă. Dacă aşadar, prietene, toate cele întreprinse liniştit se dovedesc la fel de bine împlinite ca şi cele aprig făcute ori cu repeziciune, atunci nici înţelepciunea nu s-ar putea întocmi din asemenea făptuiri tihnite mai curînd decît dintr-unele intense şi repezi, fie în mers, fie în citit sau în orice altceva şi nici o viaţă liniştită n-ar putea fi mai înţeleaptă decît una lipsită de tihnă, de vreme ce în spusele noastre aşezasem înţelepciunea printre alcătuirile frumoase13, iar faptele grabnice nu ni s-au părut mai puţin izbutite decît cele liniştite.

— Cred că vorbeşti drept Socrate, spuse el.

— Atunci, urmai eu, încearcă iar44, Charmides; fii mai cu luare aminte cînd cercetezi în sinea ta şi caută să pătrunzi în ce chip anume te-a făcut înţelepciunea din tine şi care-i este firea

ca să te poată înfăţişa aşa cum pari; iar după ce le vei fi cumpănit pe toate laolaltă, să-mi spui frumos, aşa cu bărbăţie, cam ce crezi tu c-ar fi înţelepciunea?

Tăcu un răstimp Charmides, adîncindu-se stăruitor în sinea sa.

— îmi pare, se-ndemnă el apoi, că înţelepciunea e cea care-l face pe om să se sfiască şi să fie sfios şi-atunci, într-un fel, ar fi deopotrivă cu smerenia45.

— Fie, am încuviinţat eu, dar acum o clipă nu te alăturaseşi mie cînd spuneam că înţelepciunea e ceva frumos?

— întru totul, spuse.

— Şi-atunci, oamenii înţelepţi nu sînt şi buni?

— Ba da.

— Ar putea oare fi bun ceea ce nu-i face pe oameni buni?

— Nu, fără-ndoială.

— Aşadar înţelepciunea e nu numai ceva frumos dar şi ceva bun.

— Aşa-mi pare.

— Cum dar? urmai eu, nu crezi că Homer vorbeşte bine cînd spune : „Smerenia nu e bună de stăruie la omul nevoiaş?"46

— Ba da, spuse el.

— Şi-atunci, pe cît se pare, smerenia şi e şi nu e ceva bun.

— Poate.

— Iar înţelepciunea e bună, de vreme ce-i face buni pe cei ce se pătrund de ea, iar nu răi.

— Da, aşa-mi pare să fie cum spui tu.

— Prin urmare înţelepciunea nu poate fi tot una cu smerenia47, întrucît se întîmplă ca ea să fie bună, pe cînd smerenia nu e mai degrabă bună decît rea.

— Da, Socrate, întări el, sînt bine cumpănite vorbele tale. Dar să-mi spui cum îţi vor părea cele pe care le voi rosti de îndată despre înţelepciune. Mi-am amintit adineaori să fi auzit pe cineva48 spunînd că înţelepciunea înseamnă a săvîrşi ce-i al tău49. Vezi acum, dacă ţi se pare dreaptă spusa mea.

— Asta, năstruşnic ce-mi eşti, izbucnii eu atunci, de la Critias ai aflat-o, ori de la cine ştie ce alt învăţat.

— Poate de la vreun altul, se-amestecă Critias, de la mine în orice caz nu.

— Dar ce însemnătate are Socrate, urmă Charmides, de unde am auzit-o?

— Nici una, am recunoscut eu, căci la urma urmei n-avem de cercetat cine a spus-o, ci dacă e adevărată sau nu.

— Acum vorbeşti drept, spuse el.

— Da, pe Zeus, întîmpinai eu, numai că tare m-aş minuna să-i găsim înţelesul. Totul seamănă mai degrabă cu o ghicitoare50.

— De ce? întrebă el.

— Deoarece, am răspuns eu, nu în acelaşi chip în care şi-a rostit cuvintele, a şi gîndit cel care spunea că înţelepciunea înseamnă a săvîrşi ce-i al tău. Oare tu crezi că grămăticul nu face nici o ispravă atunci cînd scrie sau citeşte?

— Ba eu cred că da, spuse el.

— Ţi se pare ţie că el scrie ori citeşte numai numele său? Nu vă învăţa el pe voi copiii şi nu scriaţi voi atît numele duşmanilor cît şi pe ale voastre, ori pe ale prietenilor?

— Aşa e.

— Şi asta se chema oare că vă îndeletniceaţi cu prea multe51 şi că eraţi nesocotiţi făcînd aşa?

— Nicidecum.

— Şi totuşi voi vă abăteaţi de la rosturile voastre, în cazul că a scrie şi a citi înseamnă a săvîrşi ceva.

— Da, înseamnă.

— Dar cînd vindeci, prietene, ori zideşti o casă, cînd ţeşi la război, sau te îndeletniceşti cu orice alt meşteşug, nu înseamnă că săvîrşeşti ceva?

— Din plin.

— Atunci cum? urmai eu. Crezi tu că o cetate ar fi bine întocmită sub o asemenea lege care ar cere fiecărui cetăţean să-şi ţeasă şi să-şi spele singur haina, să-şi croiască încălţămintea, ori să-şi făurească ulcica şi peria52 şi multe altele după aceeaşi rînduială, şi în acelaşi timp să nu se atingă de nimic străin, ci să lucreze şi să făptuiască numii pe ale sale?53

— Nu cred, spuse el.

— Şi totuşi, reluai eu, dacă cetatea e înţelept întocmită e şi bine întocmită.

— Cum să nu, spuse.

— Aşadar, înţelepciunea nu s-ar putea mărgini la o asemenea rînduială şi nici la faptul de a îndeplini într-astfel ce-i

al tău.

— Se pare că nu.

— Vorbea deci cu tîlc, pe cît se pare, aşa cum spuneam mai adineaori, cel care afirma că a fi înţelept înseamnă a săvîrşi ce-i al tău. Căci nu cred să fi fost un om de rînd. Ori, poate ţi-ai plecat urechea spre vreun nătîng, Charmides?

— Nici gînd; părea un om cu totul iscusit.

— Atunci cu atît mai mult îmi închipui că omul acesta îţi înfăţişa o vorbă cu tîlc, căci nu e lesne să desfaci înţelesuri din acel „a săvîrşi ce-i al tău".

— Poate, spuse el.

— Ce să însemne oare „a săvîrşi ce-i al tău?" Ai putea să-mi spui?

— Nu ştiu nici eu, pe Zeus, se necăji el, dar poate nici chiar cel care-o spunea nu ştia prea bine ce-i trecea prin minte54.

Şi-n timp ce vorbea aşa, surîdea Charmides şi ochii-i cătau înspre Critias.

într-adevăr, de la o vreme Critias prinsese a da semne de nelinişte iar privirea-i stăruia plină de sfidare către Charmides şi către ceilalţi. Cu greu se ţinuse liniştit pînă acum şi, deodată, nu se mai putu stăpîni55. Mi s-a părut atunci în toată limpezimea că lucrurile întocmai aşa stăteau cum bănuisem: de la Critias auzise Charmides un asemenea răspuns cu privire la înţelepciune! Iar Charmides, nevrînd să ia asupră-şi justificarea, ci să fie cea a răspunsului, îl stîrni pe celălalt ca şi cum el ar fi fost înfrînt. Atunci Critias nu mai răbdă şi-mi păru că-l prinde mînia ca pe un poet împotriva actorului care-i recită prost opera. Şi aţintindu-l cu privirea pe tînăr, îşi ridică glasul spre el56:

— Aşa crezi tu, Charmides, că dacă tu nu ştii ce avea în minte acela care spunea că înţelepciunea înseamnă a lua aminte la ce-i al tău, nu o ştia nici el?

— Dar, prea scumpe, mă amestecai eu, Critias! Nu-i de nici o mirare că tînărul n-o ştie, la vîrsta lui; pe de altă parte, ţie ţi se cade s-o cunoşti pe măsura anilor şi experienţei tale57. Dacă prin urmare te învoieşti că înţelepciunea este întocmai aşa cum spunea el şi preiei schimbul de idei58, aş simţi o mult mai mare bucurie să cercetez împreună cu tine dacă spusa aceasta este adevărată ori nu.

— Mă învoiesc întru totul, se grăbi el, şi iau asupră-mi

schimbul de idei.

— Bine faci, încuviinţai eu. Dar, spune-mi, te învoieşti şi cu ce spuneam mai adineaori, că toţi meşteşugarii creează ceva?i

— Eu, da.

— Iţi par ei ţie că fac numai ce-i al lor, sau şi pe ale altora?

— Şi pe ale altora.

— Dar sînt ei înţelepţi, de vreme ce nu fac numai ce-i al lor?59

— Ce i-ar împiedica? întrebă el.

— Nimic din partea mea, am răspuns; dar vezi, să nu fie vreo piedică pentru acela care, după ce a hotărît că înţelepciunea înseamnă să le săvîrşeşti pe ale tale, ar pretinde apoi că nimic nu-i împiedică nici pe cei care săvîrşesc pe ale altora să fie la rîndul lor înţelepţi.

— Atunci cînd m-am învoit că sînt înţelepţi cei care fac ce-i al altora, am recunoscut eu cumva că ar fi la fel şi cu cei care săvîrşesc pe cele ale altora?

— Dar spune-mi, întrebai eu, după tine nu-i acelaşi lucru a face şi a săvîrşi?60

— Nu, fără-ndoială, spuse el. După cum a munci şi a face nu sînt deopotrivă. Am învăţat de la Hesiod care spunea: „Nici o muncă nu e de ocară"61.

— Crezi tu, că dacă el ar fi denumit asemenea lucrări de care tocmai pomeneai adineaori şi prin a lucra şi prin a săvîrşi, n-ar fi văzut atunci nimic de ocară în meseria făcătorului de încălţăminte, a negustorului de sărături, ori a aceluia care zace prin casele de pierzanie?62 Să nu-ţi închipui asta, Socrate. Părerea mea e că şi Hesiod făcea o deosebire între creaţie, făptuire şi lucrare63, iar uneori creaţia poate ajunge de ocară, dacă nu se însoţeşte cu frumosul, lucrul însă, nu poate fi hulit niciodată. Pe cele bine făcute şi de folos le numea opere, iar asemenea creaţii închid în ele lucrări şi făptuiri. Şi mai trebuie adaos că poetul socotea numai asemenea creaţii drept proprii64, cuiva, iar pe toate cele vătămătoare le arăta drept străine. Se cuvine, aşadar, să fim încredinţaţi că şi Hesiod, ca orice alt om cu bun simţ, numea înţelept pe acela care săvîrşea ce-i al său.

— O, Critias, am spus eu, numai ce ai prins glas şi

aproape ţi-am şi lămurit gîndul; tu eşti ispitit să numeşti bune pe toate cele familiare şi proprii cuiva şi înţelegi prin făptuiri crearea lucrărilor bune; doar l-am auzit pe Prodicos făcînd nenumărate asemenea disocieri ale înţelesului cuvintelor65. Eu îţi dau voie să hotărăşti cum vei vrea cu fiecare cuvînt, numai să-mi spui cărui lucru îi alături numele pe care-l rosteşti66. Şi-acum hotărăşte din nou, de la început şi mai limpede: oare săvîrşirea celor bune ori creaţia lor, ori cum vrei să-i spui, asta înseamnă după tine înţelepciune?

— Fără-ndoială.

— Aşadar nu e înţelept cel care săvîrşeşte răul, ci acela cate săvîrşeşte binele.

— Ţie, prea scumpe, spuse el, nu ţi se pare aşa?

— Lasă asta, i-am răspuns eu, doar nu cercetăm acum ce-mi pare mie, ci ceea ce spui tu.

— într-adevăr, după mine, cel care nu face lucruri bune, ci rele e lipsit de chibzuinţă, iar cel care face lucruri bune şi nu rele e înţelept. Aşadar, îţi dau lămurire deplină: înţelepciune înseamnă săvîrşirea celor bune67.

— La urma urmei nimic nu se opune să spui adevărul68. Numai un lucru mă uimeşte: cum poţi crede că oamenii înţelepţi nu-şi dau seama că sînt înţelepţi?

— Dar eu nu cred asta, se împotrivi el.

— Nu spuneai tu puţin mai înainte69, urmai eu, că, deşi fac ce-i al altora, nimic nu împiedică pe meşteşugari să fie înţelepţi?

— Ba spuneam, încuviinţă el. Şi ce-i cu asta?

— Nimic. Dar spune-mi, ţi se pare ţie că un medie însănătoşind pe cineva face un lucru folositor şi lui şi aceluia pe care-1 vindecă?

— Aşa mi se pare.

— Prin urmare săvîrşeşte cele ce se cuvin cel care săvîrşeşte acestea.

— Da.

— Iar cel care săvîrşeşte cele ce se cuvin, nu e înţelept?

— Ba e înţelept.

— Dar oare medicul ştie neapărat cînd leacurile sale sînt de folos şi cînd nu?70 Sau oricare dintre meşteşugari, cînd îi e sieşi folositoare lucrarea pe care o săvîrşeşte şi cînd nu?

— Poate că nu.

— Uneori, aşadar, săvîrşind cu folos ori aducînd vătămare, medicul nu ştie nici el ce a făcut71; totuşi, dacă a săvîrşit-o cu folos, după spusa ta72, înseamnă că a făcut-o cu înţelepciune. Nu aşa spuneai?

— Ba da.

— Şi-ar însemna, pe cît se pare, că uneori, săvîrşind lucrul cu folos, săvîrşeşte cu chibzuinţă şi e înţelept, dar că nu-şi dă seama de înţelepciunea lui?

— Dar aşa ceva, Socrate, exclamă el, nu poate fi. Dacă tu crezi că din cele pe care ţi le-am recunoscut mai înainte trebuie să se aleagă o asemenea încheiere, atunci aş renunţa la spusele mele şi nu m-aş sfii să arăt că n-am avut dreptate, mai degrabă decît să consimt că un om e înţelept fără s-o ştie despre sine73. Şi întrucîtva, chiar acest lucru, spun eu, înseamnă înţelepciune: a se cunoaşte pe sine; şi mă întovărăşesc aceluia ce-a ridicat asemenea inscripţie74 pe frontispiciul templului din Delfi. S-a pus inscripţia aceea, pare-mi-se, spre a fi un fel de întîmpinare a Zeului către cei care pătrund, în loc de obişnuitul „voie bună ţie"; o asemenea urare fiind nepotrivită locului aceluia, unde nu se cuvine să ne dăm bineţe unii altora, ci să ne îndemnăm la înţelepciune. Astfel îi întîmpină cu vorba Zeul pe cei care pătrund în lăcaşul sfînt, urarea aceasta deosebindu-se întrucîtva de cea a oamenilor. Iată un gînd pe care cred că l-a avut do bună seamă cel care a înălţat inscripţia. Iar de fiecare dată, Zeul rosteşte către credinciosul care pătrunde în templu nu altceva decît „fii înţelept". Numai că o spune unii învăluit, aşa ca un adevărat proroc; iar „cunoaşte-te pe tine însuţi" şi „fii înţelept" sînt unul şi acelaşi lucru, Întocmai aşa cum o arată inscripţia şi cum o spun şi eu75. Dar poate sînt unii care să creadă altfel; şi asemenea lucru s-a şi petrecut, pare-mi-se, cu cei care au aşezat mai tîrziu celelalte inscripţii şi anume: „Nimic prea mult" şi „Chezăşia se însoţeşte cu nenorocirea". îşi închipuiau ei că „a te cunoaşte pe tine însuţi" e un sfat iar nu un cuvînt de întîmpinare din partea Zeului către cei care intrau în templu; apoi ca să întocmească la rîndul lor inscripţii nu mai puţin folositoare, le-au gravat pe acestea. într-un cuvînt, iată ce am vrut eu să arăt, Socrate: las la o parte toate cele spuse mai înainte. Poate tu vorbeai cu mai multă dreptate despre ele, poate cu; dar nimic nu era pe deplin lămurit din cele pe care le rosteam noi. Acum însă vreau să dau seama de ele, dacă tu n-ai

să te-nvoieşti cu afirmaţia că înţelepciunea înseamnă a te cunoaşte pe tine însuţi76.

Dar, Critias, am spus eu atunci, tu mă îndemni cu vorba ca şi cum eu aş recunoaşte că ştiu cele despre care le întreb şi ca şi cum n-ar trebui decît să vreau ca să fiu de acord cu tine. Numai că lucrurile nu stau tocmai aşa, ci eu întîrzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc; numai după ce o voi desluşi-o am să-ţi spun dacă sînt de aceeaşi părere cu tine. Aşteaptă dar pînă ce o vom cerceta.

— Cercetează atunci, m-a îndemnat el.

— Asta şi fac, i-am răspuns. Căci dacă înţelepciunea înseamnă a cunoaşte ceva, atunci c limpede că e vorba de un fel de ştiinţă77 a unui lucru anumit. Nu?

— Ba da, e cunoaştere" de sine.

— Oare medicina, urmai eu, nu e şi ea un fel de ştiinţă78 a ceea ce e sănătos?

— întocmai.

— Dacă, atunci m-ai întreba, de vreme ce medicina e o ştiinţă a ceea ce e sănătos, de ce folos79 ne este ea şi ce împliniri ne aduce, ţi-aş răspunde că nu mic îi este cîştigul.

într-adevăr, ea ne agoniseşte un lucru de preţ: sănătatea. Nu eşti de aceeaşi părere?

— Ba da.

— Dacă m-ai întreba acum despre arhitectură80 — gîndită ca ştiinţă a construirii — ce lucrare îndeplineşte ea, aş răspunde: casele. La fel şi pentru celelalte meşteşuguri. Şi acum, de vreme ce spui că înţelepciunea este cunoaşterea de sine, trebuie să ai ce răspunde celui care te-ar întreba: „înţelepciunea, Critias, fiind o cunoaştere de sine, ce lucru de preţ ne agoniseşte ea şi totodată vrednic de numele ei?81 Hai, spune!

— Dar, Socrate, se împotrivi el, tu nu cercetezi bine. Doar înţelepciunea nu e prin firea ei o ştiinţă întocmai celorlalte şi nici celelalte ştiinţe nu se aseamănă între ele. Tu, însă, îţi faci cercetarea în aşa fel de parcă toate ştiinţele ar fi întocmai. Căci, spune-mi, adăugă el: din meşteşugul de a socoti, ori din cel al geometriei, se poate agonisi vreo lucrare de felul casei construite prin arhitectură, al veşmîntului urzit prin ţesătorie, sau de felul multor altor lucrări dobîndite prin multe alte meşteşuguri?82 Ai putea tu să-mi arăţi, pornind de la ele două,

vreo asemenea lucrare? N-ai putea!

Iar eu i-am răspuns:

— Ai dreptate. Dar ce pot să-ţi arăt este cunoaşterea cărui lucru ne-o trece fiecare din aceste ştiinţe; iar lucrul acesta se întîmplă să fie deosebit de ştiinţa propriu-zisă. Aşa de pildă, socotitul e cunoaşterea numerelor cu soţ şi fără soţ, a felului cum se comportă o mulţime prin raport la acestea şi la alte mulţimi83. Nu e aşa?

— Pe de-a-ntregul, încuviinţă el.

— Aşadar, soţul şi fără de soţul se deosebesc de calcul însuşi?

— Cum să nu?

— La fel, meşteşugul de a cîntări e ştiinţa greutăţii mai mari sau mai mici. Dar greul şi uşorul sînt alta faţă de cîntărit în sine. Te învoieşti?

— Eu da.

— Spune-mi acum, înţelepciunea cunoaşterea cărui lucru e care să fie altul decît înţelepciunea?84

— Tocmai asta e în joc, Socrate, şi aci ai ajuns cercetînd: prin ce se deosebeşte înţelepciunea de toate celelalte ştiinţe. Tu însă, cauţi dimpotrivă o asemănare a ei cu celelalte. Numai că lucrurile stau altfel85. în timp ce toate celelalte ştiinţe sînt cunoaşteri a ceva străin şi nu a lor înşile, înţelepciunea singură e cunoaşterea altor ştiinţe şi în acelaşi timp a ei însăşi86. Ar fi greu să-ţi fi rămas ascunse acestea. . . Dar cred că tu faci tocmai ceea ce spuneai adineaori că nu faci87: tot încercînd să mă combaţi, nesocoteşti tema convorbirii noastre88.

— Rău greşeşti, m-am împotrivit eu atunci, dacă-ţi închipui că te înfrunt din vreo altă pricină decît aceea de a-mi iscodi gîndul din teama ca nu cumva, aşa pe nesimţite, să cred că ştiu ceva fără să ştiu de fapt nimic89. Eu te-aş putea încredinţa că asta fac şi acum: cercetez argumentul pentru folosul meu în primul rînd, sau poate şi pentru acei cîţiva care ne stau în preajmă90. Nu crezi că într-un fel, e un folos pentru aproape toţi oamenii91 să poată cunoaşte adevărata fire a lucrurilor?

— De bună seamă, am încuviinţat eu, Socrate.

— Prinde curaj atunci, prietene, urmai, şi răspunde-mi la întrebări aşa cum vei crede că e mai bine, neţinînd seama dacă e Critias ori Socrate cel înfruntat92. Cercetează cu luare aminte

numai problema pe care o urmărim şi vezi ce va ieşi din punerea ei la încercare.

— Aşa voi face, hotărî el. Vorbele tale îmi par chibzuite.

— Spune-mi atunci, întrebai eu, despre înţelepciune cum gîndeşti?

— Cred, răspunse el, că singură ea dintre toate cunoaşterile este cunoaşterea ei însăşi şi deopotrivă a tuturor celorlalte ştiinţe93.

— Atunci, urmai, să fie ea şi cunoaştere a ce nu cunoşti, fiind totdeodată cunoaştere a ceea ce cunoşti?94

— Din plin, spuse.

— Deci, numai înţeleptul se va cunoaşte pe sine şi va fi în stare să cerceteze ce ştie şi ce nu; şi tot lui îi va sta în puteri să-i iscodească şi pe ceilalţi: ce ştie fiecare şi ce crede că ştie, iar apoi ce crede fiecare că ştie, fără să ştie.

Şi singur el dintre toţi, înţeleptul poate s-o facă. Iată ce înseamnă a fi înţelept şi înţelepciune şi a se cunoaşte pe sine: să ştii ce ştii şi ce nu ştii95. Nu aşa spui tu?

— Ba da, încuviinţă el.

— Şi acum, din nou, urmai eu, sub harul zeului mîntuitor96, să cercetăm ca de la început97, în primul rînd dacă e cu putinţă ori nu să ştii că ştii ceea ce ştii şi că nu ştii ceea ce nu ştii; apoi, dacă într-adevăr acest lucru este cu putinţă, ce folos ne-ar aduce nouă să ştim?97b

— Trebuie să cercetăm, spuse el.

— Hai, încearcă, Critias, poate-ţi faci mai lesne drum printre toate acestea. Eu, drept să-ţi spun, mă simt cam stingherit98. Să-ţi spun de ce sînt stingherit?

— Bineînţeles.

— în linii mari, dacă lucrurile stau aşa cum spuneai acum cîteva clipe, înseamnă că există o anume cunoaştere care nu poartă decît asupra ei şi a celorlalte cunoaşteri precum şi a necunoaşterii.

— Hotărît.

— Vezi cît de ciudat ne-am pornit să vorbim, dragul meu; căci, dacă te-ai gîndi la aşa ceva în alte domenii, cred că totul ţi-ar părea lipsit de noimă.

— Cum si unde?

— în cele pe care am să ţi le-arăt. Gîndeşte-te: crezi că poate să existe o vedere care să nu aibă ca obiect lucrurile

prinse de celelalte vederi şi care să fie doar o vedere a ei însăşi şi a celorlalte vederi, şi în acelaşi timp şi a ceea ce nu se vede, una care, deşi e o vedere — să nu prindă nici o culoare, ci doar pe ea şi alte vederi?99 Crezi că s-ar putea?

— Pe Zeus, nu cred.

— Sau vreun auz care să nu prindă nici un sunet, dar care să se audă pe sine, ori alte auzuri şi chiar lipsa de auz?

— Nici asta.

— Pe scurt, cercetează acum toate simţurile şi vezi dacă ţi se pare că găseşti vreun simţ al simţurilor şi al său însuşi, fără să poată prinde ceea ce prind toate celelalte simţuri.

— Nu-mi pare.

— Dar crezi că există vreo dorinţă care să nu fie dorinţa unei plăceri, ci doar a ei însăşi şi a altor dorinţe?100

— Hotărît, nu.

— Nici vreo voinţă, pe cît îmi închipui, care să nu se deschidă către ceva hun, ci doar către sine şi către alte voinţe? 101

— Nu, desigur.

— Dar mi-ai putea arăta vreo iubire care să nu fie o iubire de ceva frumos, ci una care să se-ntoarcă asupră-şi şi asupra altor iubiri?

— Eu, mărturisi el, n-aş putea.

— Sau poate cunoşti vreo teamă de sine şi de alte temeri, care în schimb să nu se trezească în faţa primejdiei?

— Nu cunosc.

— Dar vreo părere a părerilor şi de sine fără să judece însă nimic din cele ce judecă alte păreri?

— Deloc.

— Iar în materie de cunoaştere, pe cît se pare, spunem că ar fi una care nu stăruie asupra nici unei învăţături, ci doar asupră-i şi-n spre alte cunoaşteri?

— Aşa spunem.

— Nu este ciudat ca o asemenea cunoaştere chiar să existe? Dar să nu afirmăm încă, şi cu tărie, că nu este, ci să cercetăm mai departe dacă este.

— Bine spui.

— Să vedem. Această cunoaştere este cunoaştere a ceva şi ea are proprietatea de a trimite către ceva. Nu?

— întocmai.

— Despre ceea ce e mai mare, nu spunem noi că are această proprietate de a fi mai mare faţă de ceva?102

— Da, are.

— Şi anume faţă de ceva mai mic, dacă va fi mai mare?

— Negreşit.

— Dacă acum am da peste un mai mare, care să fie mai mare decît cele ce sînt mai mari şi decît el însuşi, dar nu mai mare decît cele faţă de care celelalte sînt mai mari, atunci s-ar întîmpla în chip necesar ca această mărime,

fiind mai mare decît ea însăşi, să fie în acelaşi timp şi mai mică decît ea însăşi. Nu?

— Hotărît, spuse el, Socrate.

— La fel, dacă ar fi ceva îndoit, faţă de alte lucruri îndoite cît şi faţă de sine, ar însemna atunci că acel ceva e îndoitul propriei sale jumătăţi, cît şi al celorlalte lucruri îndoite; căci nu există un alt îndoit decît al jumătăţii.

— E adevărat.

— Aşadar, fiind mai mare decît el însuşi nu va fi el totodată şi mai mic, ori deopotrivă mai greu şi mai uşor, mai bătrîn şi mai tînăr şi aşa mai departe cu toate celelalte? Iar orice proprietate ar avea întoarsă asupră-şi, nu va avea el totodată şi firea lucrului spre care se-ndreaptă proprietatea?103 Iată ce vreau să spun: auzul nu poate prinde nimic altceva decît sunetul, nu?

— Da.

— Aşadar, auzul se va auzi pe sine întrucît e înzestrat cu un sunet; altfel nu s-ar putea auzi.

— Hotărît că nu.

— Şi vederea, cumva, dragul meu, dacă se va vedea pe sine, trebuie să aibă o culoare; ea doar nu poate vedea ceva lipsit de culoare.

— Nu, bine înţeles.

— Vezi, aşadar, Critias, din cîte le-am străbătut cu gîndul, la unele ne-a părut pe de-a-ntregul cu neputinţă ca ele să-şi întoarcă virtutea cu care sînt înzestrate asupra lor înşile, iar în privinţa altora tare mă îndoiesc să se poată aşa ceva. La mărimi, mulţimi şi altele de felul acesta era doar întru totul cu neputinţă, nu?

— Da, întru totul.

— în schimb auzul şi vederea sau în plus mişcarea ce s-ar

pune în mişcare pe ea însăşi104, sau căldura care se arde pe sine105 şi toate celelalte asemenea lor, ar părea îndoielnice unora, altora poate nu. Ne-ar trebui un om de format mare106, prietene, care să ştie să le lămurească aşa cum se cuvine pe toate, dacă sînt alcătuiri care nu au din fire puterea de a se răsfrînge asupra lor înşile, ci doar asupra altora, sau dacă unele pot şi altele nu. Iar dacă sînt unele care au faţă de ele însele asemenea putere, atunci ar fi de văzut dacă printre ele nu se află şi acea cunoaştere pe care noi o numim înţelepciune. Eu, drept să-ţi spun, nu cred că sînt în stare să fac asemenea deosebiri. In ce mă priveşte, nu m-aş încumeta să afirm cu tărie că ar putea exista aşa ceva: o cunoaştere a cunoaşterii, şi nici în cazul că într-adevăr există, n-aş primi-o drept fiind una şi aceeaşi cu înţelepciunea, mai înainte de a cerceta dacă fiind aşa cum e, ne e de vreun folos ori nu. Şi într-adevăr, că înţelepciunea ar fi ceva folositor şi bun, asta o presimt într-un fel. Tu aşadar, o fiu al lui Calaischros, de vreme ce ai hotărît că înţelepciunea nu este altceva decît o cunoaştere a cunoaşterii şi totodată a necunoaşterii, dovedeşte-mi, în primul rînd, că un asemenea lucru e cu putinţă, apoi, dacă aşa fiind, ar aduce cumva şi vreun folos. Şi poate aşa mă vei mulţumi şi pe mine şi-ţi voi da dreptate în cele ce-mi vei spune despre înţelepciune.

Iar Critias auzind acestea şi văzîndu-mă că stau la cumpănă, întocmai celor pe care-i prinde căscatul de îndată ce zăresc pe alţii păţind aşa, îmi păru şi el cuprins de îndoială, de pe urma îndoielii mele107. Dar deoarece ţinea întotdeauna la bunul său renume, se ruşină faţă de cei din jur şi nu voi să consimtă că nu era în stare să-mi lămurească ceea ce-i cerusem şi-mi îngînă ceva fără noimă, ca să-şi ascundă nedumerirea.

Iar eu, ca să dau avînt convorbirii noastre, spusei:

— Dacă tu crezi aşa, Critias, atunci să ne-nvoim deocamdată că este cu putinţă să se ivească o cunoaştere a cunoaşterii; vom mai vedea apoi dacă lucrurile stau aşa sau nu. Hai atunci, dacă o asemenea cunoaştere e într-adevăr cu putinţă, spune-ne întrucît pornind de la ea cineva e mai în măsură să ştie ce ştie şi ce nu ştie? Şi de fapt tocmai acest lucru spuneam noi că înseamnă a se cunoaşte pe sine şi a fi înţelept. Nu e aşa?

— întocmai, spuse, şi într-un fel lucrurile se potrivesc, Socrate: căci dacă cineva stăpîneşte cunoaşterea care se

cunoaşte pe sine, atunci el este de aceeaşi natură cu ceea ce stăpîneşte. Astfel cînd cineva are agerime e ager, cînd are frumuseţe e frumos şi cînd are cunoaştere e cunoscător; iar dacă un om stăpîneşte cunoaşterea care se cunoaşte pe sine, atunci un asemenea om va fi într-un fel şi cunoscător de sine.

— Nu acest lucru îl pun la îndoială, am recunoscut eu, că dacă cineva stăpîneşte cunoaşterea de sine ajunge să se cunoască şi pe sine, dar sînt nedumerit de ce, avînd asemenea cunoaştere trebuie să ştie neapărat şi ce ştie şi ce nu ştie.

— Deoarece pentru el, Socrate, amîndouă aceste cunoaşteri sînt una şi aceeaşi.

— S-ar putea, consimţii eu atunci, dar mă tem că nu fac nici un pas înainte: nu pot înţelege cum aceste două cunoaşteri sînt una şi aceeaşi108.

— Ce vrei să spui? întrebă el.

— Iată, i-am lămurit eu: cunoaşterea, atunci cînd e cunoaşterea cunoaşterii, poate ea deosebi mai mult decît ce e cunoaştere şi ce nu?

— Nu, ci doar atît.

— Oare cunoaşterea şi necunoaşterea a ceea ce e sănătos să fie deopotrivă cunoaşterii şi necunoaşterii a ceea ce e drept?

— Deloc.

— în primul caz e vorba, cred eu, de medicină şi în următorul de politică; pe cînd cunoaşterea pur şi simplu nu poate fi nimic altceva decît cunoaştere.

— Cum altfel?

— Dacă prin urmare cineva nu-şi sporeşte cunoaşterea cu ştiinţa a ce e sănătos şi drept, ci ştie doar de cunoaştere în general atunci, întrucît are numai această cunoaştere, în ce chip ar putea să ştie că ştie ceva şi că deţine o anume cunoaştere, şi asta de bună seamă nu numai în privinţa sa, dar şi în privinţa altora? Sau o ştii?

— Da.

— Dar cum va şti el, prin această cunoaştere, ce anume cunoaşte? Doar ştim că ceea ce e sănătos se cunoaşte cu ajutorul medicinei, nu al înţelepciunii, ce-i armonios prin muzică, nu prin înţelepciune, iar cum se construieşte o casă, meşteşugul de a construi case o arată şi iarăşi nu înţelepciunea; şi aşa cu toate celelalte. Nu?

— Aşa se pare.

— Prin urmare, dacă înţelepciunea e numai o cunoaştere a cunoaşterii, va putea el atunci, cu ajutorul ei, să-şi dea seama de ceea ce e sănătos sau de felul în care se construieşte o casă?

— Deloc.

— înseamnă că nu ştie ce ştie, cel care nu le cunoaşte pe acestea, ci numai că ştie.

— S-ar părea.

— Aşadar a fi înţelept şi înţelepciune nu asta înseamnă: a şti ce ştii şi ce nu ştii, ci, pe cît se pare, numai a şti că ştii şi că nu ştii109.

— Se poate.

— Prin urmare, cu ajutorul înţelepciunii, nu vei fi în măsură să pui la încercare nici pe un altul care ar spune că ştie ceva, ca să vezi dacă ştie ce anume pretinde că ştie sau nu; ci numai atît, pare-se, vei şti, că el are o cunoaştere ; dar a cui cunoaştere, asta nu te va face înţelepciunea să afli.

— S-ar părea că nu.

— Aşadar, nici pe cel care se preface că e medic fără să fie, nu vei fi în stare să-1 deosebeşti de cel care e cu adevărat, nici pe vreun altul care să fie cunoscător sau nu. Dar să cercetăm în felul următor: dacă un om înţelept sau un oricare altul ar avea de gînd să deosebească pe medicul adevărat de cel neadevărat, oare cum ar face? De bună seamă nu va vorbi cu el despre medicină, căci nu are pricepere un medic — am spus-o doar — la nimic alta în afară de ceea ce-i sănătos şi ceea ce-i bolnav110.

— Da, aşa e.

— Iar despre cunoaştere el nu ştie nimic, de vreme ce noi am lăsat-o pe aceasta în seama înţelepciunii doar.

— Da.

— Atunci nici despre cunoaşterea medicală nu ştie nimic cel priceput în a vindeca, întrucît medicina se întîmplă să fie şi ea o cunoaştere.

— E adevărat.

— Că medicul stăpîneşte o anume cunoaştere, asta o va şti omul înţelept; dar trebuind s-o pună la încercare spre a-şi da seama cum este, va cerceta el altceva decît a cui cunoaştere este ea? Oare nu prin aceasta se defineşte fiecare cunoaştere, că este nu numai o cunoaştere, ci şi una anumită, care dă

seama de lucruri anumite?

— Ba prin aceasta.

— Iar medicina a fost definită drept o cunoaştere deosebită faţă de altele, datorită faptului că ea este cunoaşterea referitoare la sănătate şi boală.

— Da.

— Aşadar, în asemenea stări în care poate fi găsită este firesc să caute cel care vrea să cerceteze medicina, iar nu într-unele străine, unde, bine înţeles, nici n-ar afla-o.

— Nu, de bună seamă.

— Prin urmare, pe temeiul sănătăţii şi al bolii va fi iscodit medicul, în măsura în care e vindecător, de către cel care îndeplineşte o bună cercetare.

— Aşa se pare.

— Şi nu va cerceta el atunci atît spusele cît şi faptele medicului spre a da la iveală adevărul celor spuse şi justeţea celor făptuite?111

— Negreşit.

— Dar fără să aibă ştiinţa medicinii ar putea cineva să urmărească asemenea spuse şi asemenea fapte?

— Nu, fireşte.

— Nimeni altul, pe cît se pare, în afară de medic, nici înţeleptul măcar n-ar putea, căci ar trebui să fie şi medic pe lîngă faptul că e înţelept.

— Aşa este.

— în totul, aşadar, dacă înţelepciunea este numai cunoaşterea cunoaşterii şi a necunoaşterii, ea nu va fi în stare să deosebească pe medicul care-şi cunoaşte meşteşugul de cel care nu şi-l cunoaşte şi se preface numai, ori îşi închipuie că ştie ceva. Şi nici pe vreun altul din cei care cunosc orice nu l-ai putea deosebi cu ajutorul înţelepciunii, ci întocmai celorlalţi meşteşugari, doar pe cel cu care te-nsoţeşti în meserie.

— Aşa se pare, încuviinţă el.

— Dar atunci, întrebai eu, ce folos am mai putea trage, Critias, de pe urma unei asemenea înţelepciuni? Dacă, aşa cum presupuneam noi la început, omul înţelept ar şti ceea ce ştie şi ceea ce nu ştie şi apoi, că pe unele le ştie iar pe altele nu, şi dacă ar fi în stare să cerceteze în acelaşi chip şi pe un altul cu aceeaşi experienţă ca el, atunci, s-o recunoaştem, înţelepciunea ne-ar fi de cel mai mare folos112. Căci ne-am trăi viaţa fără să

cădem în greşeală, noi cei care stăpînim înţelepciunea şi toţi ceilalţi cîţi stau sub stăpînirea noastră. Şi nu ne-am încumeta să îndeplinim ceea ce nu ştim, ci, străduindu-ne să-i găsim pe ştiutori, am trece răspunderea în seama lor; nici nu le-am încredinţa celor pe care-i călăuzim să îndeplinească altceva decît ceea ce îndeplinesc cu pricepere; prin urmare, numai acele lucruri a căror cunoaştere ar avea-o. Astfel, sub ocrotirea înţelepciunii, casele ar fi bine gospodărite, cetatea bine rînduită, şi orice altceva care ar sta sub cîrmuirea înţelepciunii113. Şi, de vreme ce greşeala ar fi îndepărtată şi ar domni chibzuiala în orice făptuire, toţi cei care ar duce o asemenea viaţă ar izbuti în făptuirile lor, iar cei care izbutesc sînt fericiţi114. Oare nu asta spuneam noi, Critias, despre înţelepciune atunci cînd arătam cît de bine ar fi să ştim ceea ce ştim şi ceea ce nu ştim?

— Bine de tot ar fi, spuse.

— Numai că vezi, am încheiat eu, nicăieri nu ni s-a înfăţişat o asemenea cunoaştere115.

— Văd, încuviinţai eu.

— Dar, poate că înţelepciunea pe care am aflat-o noi, şi anume acea cunoaştere a cunoaşterii şi a necunoaşterii, închide în ea şi un folos; anume că, cel care o stăpîneşte, ar putea prinde mai uşor orice ar avea de învăţat şi toate i s-ar înfăţişa cugetului cu mai multă limpezime, de vreme ce pe lîngă fiecare lucru pe care l-ar deprinde s-ar adăuga vederilor sale şi cunoaşterea. Şi, poate i-ar iscodi mai bine şi pe ceilalţi dacă ar face-o înăuntrul propriei sale învăţături; iar într-altfel dacă s-ar îndemna să cerceteze, n-ar face-o atunci cam îndoielnic şi prea puţin pătrunzător? Oare acestea să fie, prietene, foloasele pe care le dobîndim noi de la înţelepciune? Nu cumva ne îndemnam să vedem mai mult? Nu cumva ne aşteptam să găsim ceva mai de seamă?

— Poate să fie aşa, spuse el.

— Poate, întării eu. Poate nici n-a avut vreun rost cercetarea noastră. Şi iată dovada: dacă lucrurile ar sta aşa cum spuneam, ciudate aspecte ar mai avea atunci înţelepciunea! Dar să vedem. Dacă vrei, să încuviinţăm acum că ar fi cu putinţă a cunoaşte cunoaşterea şi totodată să nu o împuţinăm, ci să-i dăm tot ceea ce hotărîsem la început că ar însemna înţelepciunea: anume faptul de a şti ce ştii şi ce nu ştii; şi toate acestea acordîndu-i-le, să cercetăm mai bine dacă ne e de vreun folos

aşa cum e ea. Spuneam adineaori de ce mare folos ne-ar fi o asemenea înţelepciune care ne-ar cîrmui în gospodărirea caselor şi a cetăţii. Acum însă, nu-mi mai pare, Critias, că am încuviinţat pe drept acestea116.

— Cum aşa? se miră el.

— Deoarece, urmai eu, ne-am învoit prea uşor că ar fi un mare bine pentru oameni dacă fiecare ar săvîrşi cele pe care le ştie, iar cele pe care nu le ştie le-ar încredinţa celor care le ştiu.

— Aşadar, stărui el, nu pe drept am încuviinţat acestea?

— Nu, după cîte mi se pare, i-am răspuns eu.

— Ciudate lucruri mai spui, la drept vorbind, Socrate!

— Pe cîine, am izbucnit eu atunci, şi mie-mi par aşa şi chiar asupra lor ţinteam cu gîndul adineaori cînd spuneam că mi se înfăţişează unele aspecte ciudate, şi mă temeam că nu mi-am dus cu bine cercetarea. Căci dacă înţelepciunea este cu adevărat aşa, nu mi se pare deloc limpede ce fel de bine ne-ar putea pregăti ea nouă117.

— Cum aşa? întrebă el. Spune, ca să ştim şi noi ce ai în gînd.

— Cred că vorbesc fără nici o noimă; totuşi, se cuvine să cercetăm cele ce se înfăţişează cugetului şi să nu le dăm de o parte aşa la întîmplare, dacă ne pasă întrucîtva de noi.

— Bine vorbeşti, mă lăudă el.

— Ascultă-mi atunci visul, îl îndemnai, oricum ar fi pătruns pînă la mine : fie prin poarta cea de corn, ori poate prin cea de fildeş118. De ne-ar călăuzi cu precădere înţelepciunea, aşa cum tocmai o înfăţişam, ea ne-ar spori cunoaşterile, şi-atunci de pildă, dacă în preajma noastră s-ar ivi cineva cu pretenţia de-a fi, fără să fie cu adevărat cîrmaci, el nu ne-ar mai putea amăgi; şi nici un medic, un strateg sau vreun altul care s-ar preface că ştie ceva fără să ştie, nu ar mai rămîne tăinuit în faţa noastră. Şi ce altceva s-ar putea alege de aci pentru noi, dacă nu să fim mai sănătoşi la trup decît acum, ori, aflîndu-ne în primejdie fie pe mare, fie în război, să ne putem salva? Iar uneltele, hainele, încălţămintea noastră toată sau orice altceva, n-ar fi lucrate atunci cu meşteşug? Şi cîte altele încă, doar printr-aceea că ne-am folosi de meseriaşi adevăraţi? Şi dacă mai vrei, am putea să încuviinţăm că există şi o ştiinţă a prevestirii ca o cunoaştere a viitorului119; şi că aflîndu-se sub cîrmuirea înţelepciunii, aceasta din urmă e în măsură să abată de la noi pe

cei care ne amăgesc, iar pe adevăraţii tîlcuitori să-i aşeze proroci ai celor ce vor fi. Că astfel orînduit fiind neamul omenesc ar săvîrşi şi ar trăi potrivit cunoaşterii, o înţeleg — de vreme ce sub cîrmuirea înţelepciunii, neştiinţa nu s-ar abate asupra noastră întovărăşindu-ne pe noi în faptă120. Dar că săvîrşind lucrurile potrivit cunoaşterii riguroase, am trăi bine şi am fi fericiţi, acest lucru încă nu-l putem şti, prietene Critias.

— Totuşi, urmă el, nu vei găsi uşor vreo altă noimă pentru o viaţă împlinită dacă o înlături pe aceea a cunoaşterii.

— Atunci, îl rugai eu, mai lămureşte-mi încă ceva mărunt de tot. Despre a cui experienţă de cunoaştere vorbeşti tu? Cea a făcătorului de încălţăminte?121

— Pe Zeus, nu.

— Te gîndeşti cumva la cea a meşteşugarului în aramă?

— Deloc.

— Poate la prelucratul lînii, al lemnului sau al altora asemenea?

— Bineînţeles că nu.

— Atunci, am încheiat eu, să nu mai stăruim în părerea că a fi fericit înseamnă a trăi potrivit cunoaşterii. într-adevăr, aceştia care trăiesc şi ei sub semnul unei cunoaşteri, nu sînt socotiţi de tine neapărat fericiţi; ci tu îmi pari că defineşti omul fericit în funcţie de anumite cunoaşteri. Şi poate te gîndeşti tocmai la omul acela despre care tocmai vorbeam, la cel care ştie tot ce se va întîmpla, tîlcuitorul.

La el sau la altul te gîndeşti?

— Şi la el, spuse, şi la altul.

— La cine? am întrebat eu. Oare nu la un astfel de om care pe lîngă toate cele viitoare şi cele trecute le ştie şi pe cele prezente şi căruia nimic nu-i rămîne necunoscut? Să presupunem că există un asemenea om. Căci nu cred că mi-ai putea arăta pe vreun altul care să trăiască sub o cunoaştere mai deplină.

— Nu, bineînţeles.

— Dar un lucru aş vrea neapărat să mai ştiu : care dintre cunoaşterile acestea îl va putea face pe el fericit? Oare toate deopotrivă?

— Nicidecum deopotrivă, se grăbi el.

— Atunci care mai de grabă? Şi în ce măsură anume află el ceva din cele ce sînt, din cele trecute sau din cele ce vor fi?

Oare ca ştiinţă a jocului de zaruri?

— Cum, se miră el, prin zaruri?

— Atunci, ca ştiinţă a socotitului?

— Deloc.

— Oare ca ştiinţă a sănătăţii?

— Mai degrabă, încuviinţă el.

— Dar acea cunoaştere pe care o preţuiesc eu cel mai mult, am întrebat atunci, drept ce s-o luăm?

— Drept ştiinţa binelui, spuse, şi a răului122.

— O, urîcios ce eşti, mă pornii eu, de o mulţime de vreme mă tot suceşti şi răsuceşti ascunzîndu-mi că nu o viaţă pusă sub semnul cunoaşterii era cea care să-ţi dea împlinirea şi fericirea, nici întregul ştiinţelor, afară doar de una singură, despre bine şi rău123. Dacă ai vrea, Critias, să desprinzi cunoaşterea aceasta din cuprinsul celorlalte, ar fi atunci medicina mai puţin în măsură să ne vindece, meseria cizmarului să ne încalţe, sau cea a ţesătoriei să ne îmbrace? Iar meşteşugul cîrmaciului ne va împiedica atunci să pierim în primejdiile largului, ori în toiul bătăliei, arta strategului?

— Cîtuşi de puţin, se-nvoi el.

— Dar vezi, prietene Critias, caracterul acesta de bine şi de utilitate s-ar curma în ce ne priveşte, dacă ştiinţa binelui şi a răului ne-ar părăsi.

— E adevărat ce spui.

— Atunci, pe cît se pare, nu înţelepciunea este cea al cărei rost e de a ne fi de folos. Nu cunoaşterea a ce se cunoaşte şi a ce nu se cunoaşte e cunoaşterea aceasta, ci cunoaşterea binelui şi a răului. Aşadar, dacă prima nu e folositoare, urmează că înţelepciunea va însemna altceva pentru noi124.

— Dar cum să nu ne fie de folos? se împotrivi el. Dacă înţelepciunea e prin excelenţă cunoaşterea cunoaşterii, înseamnă că ea veghează şi asupra tuturor celorlalte cunoaşteri ; şi-atunci, de vreme ce ar cîrmui şi cunoaşterea binelui, ea ne-ar putea fi de folos.

— Ar fi ea în măsură să ne dea şi sănătatea? am întrebat eu, în locul medicinei? Şi celelalte isprăvi ale altor meşteşuguri tot ea le-ar îndeplini? Nu fiecare meşteşug îşi vede de lucrarea lui? Şi-apoi, nu ne-nvoisem noi din vreme, că înţelepciunea nu ar fi decît o cunoaştere a cunoaşterii, iar altceva nimic? N-am spus aşa?

— Aşa se pare.

— Deci nu ea este aducătoarea sănătăţii.

— Nu, de bună seamă.

— Sănătatea era doar isprava altui meşteşug. Nu?

— Da, al altuia.

— Şi nici aducătoarea vreunui folos, de vreme ce o asemenea ispravă am pus-o adineaori în seama altui meşteşug. Aşa e?

— Pe deplin.

— Cum ne-ar putea fi, aşadar, folositoare înţelepciunea dacă nu e aducătoarea nici unui folos?

— în nici un chip, Socrate, s-ar părea125.

— Vezi, prin urmare, Critias, cît de firesc era să mă cuprindă adineaori teama şi cît eram de îndreptăţit să-mi aduc vina de a nu fi întreprins cu bine cercetarea asupra înţelepciunii? Şi fără-ndoială că un asemenea lucru pe care toţi îl recunosc într-un fel a fi cel mai frumos din cîte sînt, nu ne-ar fi părut nouă drept nefolositor, dacă eu însumi aş fi fost de folos în a cerceta cum se cuvine. Şi iată-ne acum pe de-a-ntregul înfrînţi126, căci nu sîntem în stare să aflăm cărei alcătuiri i-a dat numele de înţelepciune cel care a putut statornici nume a toate cîte sînt. Dar în realitate am recunoscut o mulţime de lucruri care nu ţineau laolaltă în argumentarea noastră. De pildă am încuviinţat că există o cunoaştere a cunoaşterii, deşi argumentarea nici n-o îngăduie, nici n-o spune. Iar acestei cunoaşteri i-am atribuit şi putinţa de a şti care sînt făptuirile altor cunoaşteri — tot fără îngăduinţa argumentării — încît omul înţelept să ne apară cunoscător atît pentru cele ce ştie cît şi pentru cele ce nu ştie cum că nu le ştie. Şi am recunoscut aceasta cu toată însufleţirea, fără să luăm seama că ar fi cu neputinţă celui care nu ştie nimic despre un lucru să ştie totuşi ceva despre el. Doar ce altceva ar însemna încuviinţarea noastră decît că el pretinde a şti ce nu ştie? Deşi, cred eu, nimic nu s-ar putea vădi mai fără noimă. Şi, cu toate că ne-am arătat oameni cu vederi largi şi cîtuşi de puţin rigizi, nu s-a dovedit prea fericită cercetarea noastră în aflarea adevărului, ci, dimpotrivă, a sfîrşit prin a-şi rîde de el şi într-atît, încît ceea ce am stabilit mai înainte pe bază de acord şi plăsmuire că este înţelepciunea, ne-a apărut acum deşert pînă la sfidare. In ce mă priveşte pe mine, aproape că nici nu m-aş supăra; dar mă întorc spre tine, Charmides, şi

tare mă mînii la gîndul că, frumos cum eşti şi înţelept nu mai puţin la cuget, n-ai să te alegi cu nici un folos de pe urma acestei înţelepciuni şi chiar dacă te-ar însoţi în viaţă, ea, n-are să-ţi fie niciodată într-ajutor. Dar mai tare încă mă supără descîntecul pe care l-am învăţat de la tracul acela127, căci nu s-a arătat de nici un preţ, după ce mi-am dat atîta osteneală să-l învăţ. Şi parcă totuşi, nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar aşa, ci mai degrabă eu aş fi un prost cercetător. înţelepciunea doar, e-un mare bine şi dacă o ai — cred eu — ar trebui să fii şi fericit. Vezi dar, de nu cumva o ai, şi-atunci, n-ai mai avea nevoie de descîntec; căci dacă o ai, te-aş sfătui să mă socoteşti mai degrabă un flecar şi un nepriceput în a da temei vreunei cercetări, iar pe tine însuţi, cu cît mai înţelept, cu atît mai fericit.

Şi-atunci prinse glas Charmides:

— Dar, pe Zeus, eu nu ştiu, Socrate, dacă o am sau nu. Şi cum să ştiu ce este ceva ce nici voi nu sînteţi în măsură să aflaţi? N-ai spus-o tu? Dar vezi, eu nu pot să te cred, Socrate, pe de-a-ntregul; iar descîntecul acela, mă gîndeam, mi-ar fi oricum de mare folos. La urma urmei nimic nu m-ar împiedica să mă las zile întregi sub vraja lui, pînă ce tu mi-ai spune că mi-e de-ajuns.

— Bine, Charmides, se-alătură în vorbă Critias, fă-o atunci! Şi-ar fi o dovadă pentru mine că eşti înţelept, dacă te-ai lăsa întru totul sub descîntecul lui Socrate şi dacă nu te-ai mai depărta de el — fie un răstimp mai lung, fie măcar o clipă.

— Am să-l însoţesc, se învoi tînărul şi n-am să mă depărtez de el; căci, fără îndoială, ar fi o nefăcută să nu mă supun ţie, care-mi eşti tutore şi să nu îndeplinesc porunca ta.

— Atunci, hotărî el, ţi-o poruncesc!

— Am s-o fac dar, îi răspunse Charmides, şi am să încep chiar de astăzi.

— Ei, voi doi, i-am întrerupt eu atunci, ce tot puneţi la cale acolo?

— Chiar nimic, spuse Charmides, căci am şi pus la cale totul.

— Aşadar mă pui în faţa unui fapt împlinit, îl întîmpinai eu, şi nu-mi laşi răgaz să mai întreb ceva?

— Da, te pun în faţa unui fapt împlinit, recunoscu el, de vreme ce a poruncit aşa Critias. Şi acum gîndeşte-te şi tu, ce ai să faci?

— Dar orice gînd e de prisos acum. Cînd unul ca tine

îndeamnă cu toată stăruinţa la ceva, nu-i om să nu încuviinţeze.

— Atunci, mă ispiti el, încuviinţează şi tu.

— Iată, încuviinţez.

NOTE

1 Colonie a Corintului din vestul peninsulei Chalcidice, Potideea a fost asediată de atenieni vreme de doi ani (432—429). Atît in Ap., 28 e cît şi în Symp., 219 e este amintit faptul că Socrate a luat parte la campania militară împotriva cetăţii acesteia.

2 Poate Taureas, tatăl lui Andocides; nu se poate afirma însă nimic sigur.

3 De fapt „templul reginei" dacă ţinem seama de lecţiunea βασίλη Aflat la sudul Acropolei, aproape de zidul cetăţii, lăcaşul e amintit într-o inscripţie atică din 418 î.e.n. (IGI2, 94, 30). Drept stăpînă a templului a fost identificată — în urma săpăturilor arheologice — Persephone, alături de soţul ei, de Hades (vezi B. Witte, op. cit., p. 40) Caracterul chtonic al aşezării e atestat de altfel prin vecinătatea Olimpieionului (W. Judeich, op. cit., p. 385). Iar în apropierea Olimpieionului se afla şi locuinţa lui Charmides.

4 Pentru caracterizarea personajelor a se vedea Nota introductivă.

5 în faţa zidurilor Potideii, atenienii au repurtat o victorie cu grele pierderi. (Tucid., I, 61). La această luptă se referă şi Chairephon, cîteva rînduri mai jos, atunci cînd cere lui Socrate să-i confirme că bătălia a fost grea şi că-n toiul ei ar fi pierit mulţi cunoscuţi.

6 Am preferat să redăm φιλοσοφία prin „rîvna pentru înţelepciune", întrucît filosofia cuprindea în ceasul acela preocupări mult mai largi; ar fi vorba de ceea ce înţelegem astăzi prin „interesul pentru cultură", de înnobilarea fiinţei proprii prin cultură. în versiunea Schleiermacher termenul este redat prin „Weisheitsliebe"; „Wissenschaftlichen Bestre- bungen"

apare la C. Ritter, iar în Paideia, W. Jaeger dă filosofiei timpurii înţelesul de „Bildung" (p. 453). Aceeaşi întrebare e pusă de Socrate şi în Theaitetos, 143 d.

7 în original: μειράκιον. în momentul fictiv al dialogului (432), tînărul ieşise tocmai din vîrsta copilăriei. Prin urmare, Charmides trebuie să se fi născut către 450 î.e.n.

8 în text apare: λευκή οτά&μη ειμί. „O cordea albă pe o piatră albă", citează scoliastul. „Care nu se distinge pe suprafaţa pietrei", interpretează L. Robin. Prin urmare, a nu avea decît un mijloc neclar de a desluşi lucruri care sînt ele însele neclare.

9 Vezi şi Menon, 76 c.

10 P. Friedlânder relevă ironia pasajului acestuia: Socrate pretinde că nu are o bună măsură a lucrurilor numai că, ceea ce iese limpede ia iveală din maliţioasa lui negare e tocmai o puternică înclinare spre frumos.

11 Deopotrivă de tulburat e Socrate înaintea frumuseţii lui Charmides ca toţi ceilalţi. Numai că, în vreme ce acelora le e îndeajuns frumuseţea lui fizică, Socrate mai cere „un lucru mic de tot": Charmides să aibă şi sufletul bine întocmit. Şi ori de cîte ori îi lipseşte lui Socrate ceva „mărunt" putem fi siguri că e întotdeauna vorba de un lucru hotărîtor. Vezi Friedlânder, op. cit,, p. 47. „Nobility of mind does not detract from physical beauty; together they produce the perfect nature".

12 καλός κάγθαός în original. Critias îl numeşte astfel, întrucît vede Întrupat în el „das Ideal der alten Adelstugend"; cf. B. Witte, DU Wissenschaft vom Guten und Bosen, p. 50. O semnificaţie mai adîncă a conceptului acestuia, cu implicaţii estetice şi etice totodată şi exprimînd în fapt idealul deplin al personalităţii umane e de regăsit în mereu prestigioasa interpretare a lui W. Jaeger de-a lungul a nenumărate pagini din Paideia (Versiunea engleză, pp. 4, 22, 287, 420 etc.) Iar în lucrarea lui Raymond Bayer, Histoire de l'Esthelique, A. Colin, 1961, poate fi urmărită aproape în întreaga primă parte o interesantă şi sugestivă evoluţie a termenului prin diferitele sale accepţii luate în timp.

13 Charmides aparţinea, datorită originii sale, cercului tinerilor cultivaţi, care în timpul liber se ocupau cu filosofia. Aşa îl arată Protagoras, unde, împreună cu Callias şi amîndoi fiii lui Pericle, discută filosofie. (Prot., 315 a).

14 Unele trăsături ale tînărului Charmides îi erau proprii

şi lui Platon- Intocmai acestuia, Platon se remarcase în anii tinereţii ca poet.

15 De-a lungul scenelor hazlii inaugurate de acest „pretext medical" se va profila treptat un soi de ştiinţă terapeutică care, deşi lipsită de orice tehnicitate, pune în joc totuşi teorii medicale moderne. în zilele noastre încă, terapeutica durerilor de cap şovăie între punctul de vedere bio-chimic şi cel psihologic. Psihanaliza, care adoptă cea de a doua perspectivă, leagă durerile de cap de conflictele existenţei. (F. Alexander, La medecine psychosomatique, Paris, Payot, 1952, pp. 138—146). Desigur că psihoterapia modernă nu este una cu caracter etic, asemănătoare cu aceea pe care Platon pare s-o atribuie, cîteva rînduri mai jos, lui Zalmoxis. (Yvon B r e s, La Psychologie de Platon, P.U.F., 1968). De altfel nici sophrosyne nu e întru totul o virtute morală, ci, într-na fel, şi un soi de echilibru psihic.

16 Poate acelaşi Cydias pe care Plutarh îl cita alături de Archilon şi Mimnerm în De facie in orbe lunae, cap. XIX. Nu se ştie însă nimic sigur.

17 Asemenea έπωδαί despre care vorbeşte Socrate aici, sînt la origine descîntece magice folosite de medicina mai veche ca practici de vindecare. Ca atare ele au fost criticate cu severitate de Platon (Legi, 909 b, 933 b). De fapt, Platon şi-a definit cu greu atitudinea faţă de aceste έπωδαί. în Phaidros (270 d — 272 b) apar, poate, formulările cele mai clare. Apare un sens pozitiv al termenului acestuia atunci cînd Platon numeşte mitul despre viaţa de după moarte o epode (Phaidon, 114 d, 77 e, 78 a) ori, cînd în Theaitetos (149 c) şi Menon (80 e), desemnează drept έπωδαί chiar maieutica socratică. O funcţie pozitivă e păstrată şi în Legile, de vreme ce Platon dă aici acestor έπωδαί un rol în educaţie (Legile, 659 e, 666 c, 812 b—c, 887 d).

18 Vezi şi Lahes, 180 e.

Această preocupare de a considera organismul în ansamblul său ţi deopotrivă interacţiunile corpului şi ale spiritului prefigurează de aproape medicina psihosomatică (Legile, 720 d—e, 903 c, 902 d). Vezi A. Lesky, History of greek Literature, London, 1966, p. 517; Rembert Claude, Etude analytique des allusions medicales de l'oeuvre de Platon, Paris, 1962.

19 άναζωπυρεΐν, un cuvînt rar întrebuinţat de Platon. Apare şi în Statul, 527 d.

20 Din cele ce urmează poate fi descifrată o doctrină ce prezintă analogii cu integralismul hippocratic. Nu se poate conchide însă nimic în privinţa unor anumite raporturi între tradiţiile tracilor şi Hippocrates,deşi unii biografi antici sînt de acord că acesta din urmă ar fi locuit o vreme în nordul Traciei (cf. M. Eliade, De Zalmoxis ă Gengis-Khan, Payot, Paris, 1970, p. 62). De fapt în Corpus-ul hippocratic nu se află nici o aluzie referitoare la tradiţiile trace. (cf. G. Brătescu, Hipocratismul de-a lungul secolelor, Bucureşti, 1968, p. 55). Aceste aluzii la traci şi la Zalmoxis pot trimite şi către o medicină de origine pitagoreică. (Y. Bres, op. cil., p. 292).

21 Există o anumită tradiţie privind un Zalmoxis iatros. Platon însă comunică aici cîteva detalii de mare valoare. El arată atît importanţa acordată sufletului de către Zalmoxis, care e deopotrivă zeu, rege şi terapeut cît şi relaţia funcţională între sănătatea conservată printr-o „metodă totală" (în care sufletul joacă rolul decisiv) şi obţinerea nemuririi (vezi M. Eliade, op. cit., p. 62). Aceste detalii confirmă şi întregesc totodată mărturiile lui Herodot (Istorii, IV, cap. 93—95).

21 " Verbul ά0ανατίζειν apare pentru prima oară la Herodot în excursul cu geţii (IV, 93, 94): „geţii care trăiesc în credinţa nemuririi", trad. M. Nasta, din voi. Proză istorică greacă, 1970, p. 92. Platon pare să folosească verbul, într-un context asemănător, sub influenţa lui Herodot. întărindu-l însă prin prefixul άπ-, el dă verbului un caracter activ.

23 Zalmoxis e în acelaşi timp zeu şi rege. Elementul acesta nou introdus de Platon e atestat de fapt în tradiţia tracă: Rhesos, rege şi preot, era adorat ca zeu în misterele iniţiaţilor. Versurile 970—973 din piesa Rhesos a lui Euripide au fost interpretate de anumiţi cercetători ea referindu-se la Zalmoxis (cf. M. Eliade, op. cit., p. 63).

24 în Statul se aduce acelaşi argument pentru a stabili locul educaţiei muzicale înaintea gimnasticii (403 d).

25 în analogie cu teoria medicală despre legătura diferitelor părţi ale corpului cu întregul, sufletul este înţeles aici ca ordine: de ansamblu care depăşeşte corporalitatea şi care trebuie el însuşi vindecat spre a putea aduce trupul în ordine. Analogia între medicina care vindecă trupul şi filosofia care vindecă sufletul este întîlnită adesea în opera platonică. Compară cu Gorgias, 503 d—504 e, 464 a—b; Statul, 403 d— 404 e.

26 Afirmaţii reluate întocmai în teoria educativă din Legile, 664 b, atunci cînd legiuitorul cere ca descîntecele să-şi înfăţişeze învăţătura în „cuvinte frumoase". Vezi şi P. Boyance, Le culte des Muses ches Ies Philosophes Grecs, Paris, 1936, pp. 155—162: „Les incantations piatoniciennes". E limpede faptul că dialogul încearcă încă de pe acum să se prefacă în acea incantaţie care să strecoare în suflet sophrosyne.

27 Profesînd o teorie aproape filosofică a terapeuticii care se îndreaptă asupra întregului, Zalmoxis vede în sophrosyne (ca şi Socrate) o formă de însănătoşire prin îngrijirea părţii stăpînitoare din el. E interesantă şi o altă apropiere cu Socrate pe care o pune în valoare B. Witte, arătînd că, după cum Zalmoxis s-a întors din pămînt din mormîntul lui simulat ca să aducă înţelepciune traco-geţilor, la fel Socrate vine de la Potideea din cîmpul morţii, ca să-i educe pe atenieni.

28 Acest paralelism trup-suflet apare aproape pretutindeni în opera platonică. în Gorgias, de pildă (501 b—d), se afirmă că ordinea (τάξις κάl κόσμος) e produsă în corp de sănătate, iar în suflet de dreptate şi sophrosyne. în Charmides însă o asemenea unitate e mai puternică. Sophrosyne a sufletului e cea care ajută la trecerea sănătăţii şi in trup. Greşeala oamenilor stă în aceea că ei desfac unitatea trup-suflet. Vezi şi P. Friedlânder, Die platonischen Schriften, Berlin, 1930, pp 69-70.

29 Interesantul articol, Die Platonische Rationalisierung der Besprechung (έπωδή) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort, publicat de Pedro Lain-Entralgo în „Hermes", 86, 1958, pp. 298— 323, pune problema unor paralele între medicina modernă şi întrebarea lui Socrate dacă Charmides „ar vrea să-i înfăţişeze sufletul spre a fi descîntat": „Die modernen psychoanalytischen Lehren uber die Beziehungen zwischen Arzt und Kranken sind nichts Weiteres als eine mehr oder weniger einseitige Ausarbeitung dieses platonischen παρέχειν, p. 313.

30 O informaţie asemănătoare despre Anacreon şi Critias, fiul lui Dropides, e dată de scoliastul lui Eschil. Vezi The Epigrams of Anacreon on Hermae, din „Classical Quart.", Jan.-April 1951, unde C. A. Trypanis stabileşte venirea lui Anacreon în Atena şi prietenia sa cu Critias (the grandfather of the tyran Critias, and of Charmides) „during the nineties of the 5th-century. "... „if we are to believe the scholiast and Plato, it was just the time that Anacreon έπεδήμησεν in Attica and developed

a passionate affection for him (Critias)".

31 Formulă homerică.

32 Un soi de thaumaturg, preot al lui Apollo, căruia i se atribuiau tot felul de întîmplări nemaipomenite. Vezi Hdt., IV, 36.

33 Faţă de tulburarea celor din jur, Charmides rămîne calm şi liniştit. El roşeşte doar la întrebarea celor mai vîrstnici, arătînd astfel, încă de la începutul dialogului că se află în stăpînirea virtuţilor (aici „sfiala"), pe care le va pune în joc mai tîrziu, în convorbirea dialectică, drept definiţii ale sophrosynei. Vezi şi Lysis, 204 b. Imaginea tînărului Charmides arată din nou trăsături care ar putea fi proprii şi tînărului Platon. Vechea biografie dădea imaginea unui Platon „atît de sfios (αϊδήμων) şi aşezat (κόσμιος) încît niciodată nu fusese văzut rîzînd în hohote" (D i o g. Laert., III, 26).

34 „Provocarea" de aici e la fel cu cea din Lahes (190 c): „Prin urmare, dacă ştim un lucru, am putea spune, de bună seamă, şi ce este el anume".

35 în răspunsul său cîntărit cu grijă şi bine închegat (158 d), Charmides dăduse dovada că „ştie să-şi exprime gîndul".

36 Felul reţinut în care va fi făcută următoarea afirmaţie şi care va constitui totodată prima definiţie dată sophrosynei, ar putea lăsa impresia că tînărul dă, în chip nemijlocit, doar propria lui părere. „Das sie vollkommen personlich gepragt ist, darf nicht verwundern, da er doch

selbst das Musterbild ist...", afirmă R. Dieterle în Platons Laches

und Charmides, Inaug. Diss., Freiburg, 1966, p. 54. Numai că, o comparaţie a acestui pasaj cu alte declaraţii asupra înţelesului „liniştei", ca normă de reţinere a tineretului atenian (Norii, v. 961; Xenofon], Statul Laced., 3, 4; Chilon 10 A 3; de asemenea M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, p. 40) îl îndeamnă pe B. Witte, op. cit., pp. 25—27, să afirme că acele puţine cuvinte rostite de Charmides conţin de fapt un adevărat program de educaţie. Nu poate fi vorba nici de o reţinere exterioară aşa cum afirma P. Friedlânder, op. cit., p. 71, care pierde din vedere dimensiunile adînci ale idealului pedagogic al „reţinerii". Cînd Charmides spune că sophrosyne înseamnă a face totul cu rînduială (κοσμίως) şi liniştit, el se raliază în fapt valorilor pe care le-a cunoscut drept obligatorii în educaţia sa de tînăr atenian. Prin urmare, modul reţinut al răspunsurilor sale nu trebuie înţeles

atît ca o trăsătură personală şi care ,,corespunde propriei sale fiinţe" (Friedlânder, op. cit., p. 70), ci ca un semn vădit că el însuşi stăpîneşte acea sophrosyne de care vorbeşte (vezi şi B. Witte, op. cit., p. 27).

37 Pentru ήσυχη)· înţelesul pe care-l dobîndeşte adverbul „liniştit" în această determinare, prin poziţia sa accentuată de la sfîrşitul primei propoziţii infinitivale, e mai departe întărit de Charmides atunci cînd, reluîndu-şi gîndul, îl concentrează într-un singur substantiv abstract ήσυχιότης (vezi B. Witte, op. cit., p. 25).

38 Am redat termenul ήσύχιος prin „liniştit" sau „domol", iar βραδέως atît prin „încet" cît şi prin expresia „cu zăbavă".

39 Pentru παγκρατιάζειν. Pancraţiul era un soi de amestec de luptă propriu-zisă şi pugilat.

40 Am dat pentru σφόδρα următoarele echivalenţe: „nestăvilit", „aprig", „dintr-o dată".

41 Nn pare fără noimă faptul că Socrate şi-a ales toate exemplele de pînă acum din domeniul însuşirilor esenţiale în buna educare a unui tînăr aristocrat atenian.

42 Repeziciunea şi agerimea în privinţa sufletului şi a trupului socotite aici „mai frumoase" decît liniştea, apar în Omul politic drept definiţie a curajului şi stau ca „frumosul" pe aceeaşi treaptă cu „liniştea" care defineşte sophrosyne. (Omul politic, 306 c).

43 Vezi 159 c şi 159 d.

44 Ceea ce-i ceruse Socrate (159 a).

45 Am redat αίσχύνεσθαι şi αίσχυντηλόν prin „a se sfii" şi „sfios" iar αιδώς prin „smerenie". Prin cuvîntul aidos e introdusă în dialog una din cele mai vechi forme greceşti a felului de a înţelege valoarea. La Homer echivalentul datoriei este aidos; aidos şi nemesis alcătuind elementele esenţiale ale idealului său aristocratic. Vezi W. Jaeger, op. cit., p. 7; Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, Berlin, 1931, vol. 1, p. 335. Sfiala ca şi liniştea valorează la Homer ca normă de comportare caracteristică mai ales tineretului. Sfioasei reţineri a omului tînăr i s-a păstrat înţelesul homeric pînă la Euripide al cărui Hippolitos „cu suflet de fecioară" vede în sophrosyne şi aidos cea mai înaltă normă a acţiunilor sale. Vezi E. R. Dodds, The Aidos of Phaedra and the Meaning of the Hippolytus, C.R., 39, 1925, pp. 102 — 104 şi Charles Segall, Shame and Purity in

Euripides „Hippolytus", „Hermes", 1970, p. 280. După încercarea lui Democrit, care face din aidos unul din principiile eticii sale, Protagoras îi acordă în noua societate democratică o funcţie socială. Vezi şi R. Dieterle, op. cit., p. 172,

46 Homer, Od., XVII, 347. Aidos ar fi fost dată tuturor muritorilor, arătase Protagoras (322 d). Dar Socrate — ca şi Homer — se opune afirmaţiei acesteia: sfiala nu se potriveşte oricui şi în tot cazul nu omului nevoiaş. Prin aceasta, însăşi motivarea teoretică a democraţiei pericleene se arată inexactă, de vreme ce omul simplu nu posedă capacitatea pe care sofistul ar vrea să i-o atribuie.

47 Noua definiţie, cu implicaţiile ei pedagogice şi morale, deşi apare într-un mai mare grad de abstracţie faţă de prima — care fusese raportată la o situaţie concretă şi pornise de la forme de comportare exterioară — cade la rîndul ei.

48 Ca Nicias din Lahes, Charmides propune o definiţie pe care a auzit-o de Sa altcineva. Vezi M. Pohlenz, op.cit., p. 40 şi R. Dieterle, op.cit.,

p. 177.

49 Abia acest al treilea răspuns al lui Charmides stă din punct de vedere al formei pe aceeaşi treaptă cu întrebarea lui Socrate. Definiţia „a săvîrşi ce-i al tău" transcrie cu ajutorul unei expresii verbale o normă de conţinut a comportării sociale încă nefixate, (vezi B. Witte, op.cit., p. 66). Deşi expresia ,,a face ale tale" nu apare înainte de Platon (e folosită cu totul nesemnificativ de Sofocle, El., v. 678), ea pare totuşi să fi fost introdusă în literatura filosofică a celei de-a doua jumătăţi a secolului al V-lea. în Statul, această formulă hotărăşte asupra întregii structuri a cetăţii. Acolo, un asemenea mod de a proceda primeşte numele de dikaiosyne. (P. Friedlander, op.cit., p. 72). Iar dikaiosyne şi sophrosyne stau adesea foarte aproape una de alta. (Phaidon, 82 b; Prot., 323 a). ,,A face ale sale", apare şi în Timaios, 72 a, ca un teritoriu parţial în domeniul sophrosynei. (P. Natorp, Platos Ideenlehre, Leipzig, 1903, p. 23). Sîntem îndreptăţiţi, prin urmare, să credem că şi aici el nu aduce formula numai pentru a o lăsa să cadă. (P. Friedlânder, op. cit., p. 72; J. Luccioni, La pensee politique de Platon, P.U.F., 1958; K. Schilling, op.cit., p. 240.

50 Cuvintele seamănă cu o ghicitoare; nici Socrate nu le poate găsi înţelesul. Această dificultate nu apăruse la primele

două definiţii cînd Charmides trebuise să vorbească doar despre sophrosyne pe care credea că o posedă el însuşi. Vezi şi Walther Freyman, op.cit., p. 30.

51 Πολυπραγμονεϊν e văzut de P. Friedlânder ca antonim al expresiei ,,a face pe ale tale" şi mai mult, drept un defect tipic atenian (op.cit.

p. 71). Democrit afirmase că „nu trebuie să îndeplinească multe lucruri cel ce vrea să fie senin". îndărătul acestor cuvinte poate fi observată încă de pe atunci existenţa acelui „a face pe ale tale" drept ceea ce corespunde capacităţii proprii, naturii individuale fizice şi spirituale. Acesta e înţelesul pe care-1 va da Platon formulei mai tîrziu în Statul, cînd o va utiliza ca funcţie a ordinei asupra celor trei părţi ale sufletului (433 a). La Tucidide termenul acesta dobîndeşte un înţeles politic, ajungînd să însemne un soi de „optimism iraţional" şi de „spirit de aventuri nepotolit" — ce stau la temelia imperialismului atenian. (V. Ehrenbeig, Polypragmosyne: A Study in Greek Politics, J.H.S., 67, 1947, pp. 46—67 şi P. Huart, Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide, Paris, 1968, pp. 385—387.

52 Λήκυθον και στλεγγίδα erau folosite pentru exerciţiile din gimnaziu.

53 O paralelă exactă a spuselor acestora e dată de Socrate în descrierea ironică pe care o face lui Hippias minor (368 b). Acesta îşi făcuse cu propriile-i mîini toate cîte le avea pe el. Referitor la discutarea principiului diviziunii muncii (Stalul, 370 a), vezi V. Goldschmidt, op.cit., p. 276.

54 Gîndul putea fi tot atît de confuz şi de enigmatic ea şi exprimarea lui prin cuvinte (vezi L. Robin, op.cit., nota 24).

55 Schimbul de priviri între Charmides şi Critias, apoi tulburarea celui din urmă nu lasă nici o îndoială că acesta n-ar fi autorul definiţiei pe care Charmides ar fi auzit-o de la cineva. Vezi Th. Gomperz, Les penseurs de la Grece, Paris, 1909, p. 322.

56 Charmides a ajuns în discuţia dialectică la limitele posibilităţilor sale. Intervenţia lui Critias va duce dialogul pe un plan mai înalt, dîndu-i un grad mai mare de abstractizare. La fel se întîmplă şi prin intervenţia lui Nicias în Lahes (194 d), a lui Thrasymachos în prima parte a Statului, ori prin înlocuirea lui Lysis cu Menexenos (211 b—c).

57 Cu o trimitere la capacităţile sale filosofice şi de om de

stat, Critias e recomandat ca interlocutor şi în Timaios (20 a).

58 Pentru λογον παραδέχεσθαι. Compară cu Timaios, 23 d şi Legile, 713 c.

59 O intensificare a dezbaterii intelectuale are loc de îndată după apariţia lui Critias. Socrate începe discuţia cu aceeaşi întrebare cu care-l adusese „în aporie" pe Charmides.

60 Critias îşi va apăra definiţia cu ajutorul unor distincţii subtile între conceptele „a face" (το ποιειν), „a săvîrşi" (το πράττειν) şi „a munci" (το έργάζεσθαι). El va rîndui cele trei concepte astfel încît ποιειν să devină un suprem concept neutru, în vreme ce πράττειν şi άπεργάζεσθαι luate mai strîns, desemnează o făptuire de valorificat pozitiv.

61 Din punerea în discuţie a acestei jumătăţi de vers împrumutate lui Hesiod (Lucrări şi zile, 309), Critias va ajunge la concluzia că poetul nu putuse înţelege prin ergon o faptă de ocară. Obiectiv văzut, acest argument e arbitrar întrucît citatul arătat aparţine în Lucrări şi zile unui context cu totul deosebit de cel unde apare la Critias.

62 Prin dispreţul cu care numeşte orice efort manual, aşezînd meşteşugul cizmarului pe acelaşi plan cu prostituţia, Critias îşi dezvăluie din plin înfumurarea aristocratică. Platon imită în felul acesta în chip vădit o particularitate a aristocratului Critias, cel din realitatea istorică. Vezi B. Witte, op. cit., p. 83.

63 Pentru ποίησις, πράξις şi έργασία.

64 Am redat οικεία prin „proprii". Ca reprezentant al aristocraţiei, Critias îngustează conceptul binelui şi interpretează pe Hesiod în sensul moralei clasei sale. Întrucît el înlocuieşte pe τά έαυτοϋ al formulei de bază prin οίκεϊα, el confiscă definiţia indiferentă faţă de sine, pentru interesele sale proprii. Şi în Lysis (221 d şi urm.), egalitatea οίκεϊα = άγαθόν e respinsă ca relativistă. Cf. B. Witte, op. cit., p. 83. în Statul, 586 e, βέλτιστον e stabilit drept οίκειοτατον. Pentru οικεία vezi şi comentariul lui Otto Apelt.

65 Prodicos dobîndise o neasemuită faimă prin arta de a deosebi diferitele nuanţe ale cuvintelor sinonime. Cf. Hipp. maior, 282 c şi Prot., 337 a—c.

66 Socrate foloseşte verbele „a face" (ποιεΐν) şi „a săvîrşi" (πράττειν), cît şi substantivele care le aparţin fără să facă vreo deosebire. De pildă în paragraful 164 e ... o τά κακά πράττων. în timp ce după definiţia lui Critias nu se poate spune decît αγαθά

πράττειν. Vezi şi
Walther Freymann, Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie, Leipzig, 1930, p. 30 şi Max Pohlenz, op. cit., p. 49.

67 Socrate îl aduce pe Critias să confirme încă o dată şi „în toată limpezimea" că sophrosyne înseamnă săvîrşirea binelui. Această των άγαθών πράξις e socotită cea de-a patra definiţie a sophrosynei (după cele trei definiţii formulate de Charmides) de către C. Ritter, Platon, Munchen, 1910, p. 346.

68 E ironică încuviinţarea lui Socrate, anticipînd, parcă, prin atotcuprinderea ei nelimitatele posibilităţi de exprimare ale conceptului.

69 Cf. 162 e.

70 Compară cu Lahes, 195 c—d, unde întrebarea prin referirea directă la viaţă şi moarte relevă o mai puternică tensiune.

71 Compară cu Gorgias, 511 d şi e.

72 Cf. 163 c.

73 Critias preferă să-şi retragă definiţia întrucît după spusele sale chiar şi cel care acţionează inconştient ar poseda sophrosyne. El o va înlocui cu „a se cunoaşte pe sine" (έαυτον γιγνώσκειν). Cf. Jorg Kube, TEXNH und ARETH: Sophistisches und Plalonisches Tugendwissen, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 138. Vezi şi P. Friedlânder, op. cit., p. 72 şi M. Pohlenz, op. cil., p. 46.

74 Aceeaşi interpretare a maximei delfice, pe care Critias o aşează drept ţintă a noii sale definiţii, apare şi în Protagoras (343 a). Vezi P. Friedlânder, op. cit., p. 72; C. Ritter, op. cit., p. 346 şi Nicolai Hartmann, Platos Logik des Seins, Berlin, 1965, p. 182. împrejurarea că Platon poate releva formula „a se cunoaşte pe sine" ca salut al zeului, pare să indice faptul că zicala aceasta era primul lucru vizibil celor care intrau în templu. Vezi W. Roscher, Die Bedeutung des E zu Delphi und die ubrigen γράμματα Δελφικά, „Philologus", 59, 1900, pp. 21—41. Mărturia platonică e cea mai timpurie pe care o avem despre maxima delfică. Originea ei nu e încă îndeajuns clarificată.

75 Vezi interpretarea „politică" a lui Wilamowitz-Moellendorff, op. cit., p. 200: „Nu este greu de imaginat cum înţelegea radicalul om al violenţei acest avertisment şi această virtute... omul de rînd trebuie să-şi recunoască subordonarea... Cizmarule

rămîi la calapodul tău!..."

76 Γιγνώσκειν έαυτόν sau επιστήμη έαυτοΰ cum apare cîteva rînduri mai jos (165 c 4), e considerată de C. Ritter drept a cincea definiţie dată sophrosynei (op. cit., p. 136).

77 După determinarea lui Critias, că sophrosyne ar închide întotdeauna înăuntrul ei actul cunoaşterii, Socrate conchide că ea este o ştiinţă determinată avînd un obiect determinat. înăuntrul terminologiei platonice, aşa cum se poate observa în Protagoras, 352 c şi în Statul, 476 d— 477 d, 478 a, γιγνώσκειν iese la iveală ca verb aparţinînd substantivului επιστήμη. în timp ce γιγνώσκειν se referă la actul cunoaşterii, έπίστασθαι desemnează „posesiunea ştiinţei" (επιστήμης που έξιν, Theaitetos, 197 b. Compară şi Euthyd. 277 b—c).

78 Conceptul atic pentru ştiinţa de specialitate, pentru partea teoretică a unei capacităţi practice era în secolul al V-lea επιστήμη. Cuvîntul c relativ nou. Homer cunoaşte numai verbul έπίστασθαι cu indicarea unei capacităţi practice ori intelectuale (E 50), iar substantivul apare pentru prima oară abia la Bacchylides (X, 35—48, Snell). La Sofocle, „tragerea cu arcul" e socotită o ştiinţă (Filoctet, 1057), iar la Tucidide conceptul are un înţeles foarte apropiat de τέχνη (I, 49, 3; 121, 4 etc.). Un asemenea sens s-a păstrat şi la Platon (Ap., 22 d; Gorg., 511 c) iar în Statul, 438 d, apare „ştiinţa construirii de case". în toate aceste cazuri επιστήμη fiind înţeleasă ca iscusinţă tehnică, ca ştiinţă specială precisă. Totuşi, la Platon, conceptul de episteme are încă de la început un sens dublu şi îndeplineşte o funcţie dublă. Pe de o parte, el serveşte răfuielii cu sofiştii pe linia unei supraştiinţe şi prin aceasta e cercetat în structura sa de ştiinţă specială. Pe de altă parte, el înlocuieşte acea supraştiinţă sofistă şi devine prin analogie cu acţionarea creatoare de valoare şi meşteşugărească ştiinţa conducătoare cea mai înaltă, căreia doar folosinţele tehnice îi dau valoare. Vezi Jorg Kube, op. cit.

79 Principiul utilitar e unul de bază în sistemul platonician. Tot ceea ce e frumos şi bun e în acelaşi timp χρησιμός,, adică util, convenabil, corespunzător conceptului său. Socrate ajunge la concluzia că frumuseţea în sine (Kalon Kath'auto) nu există fără să fie asociată utilului. Frumos e numai utilul pentru Socrate. Un adolescent care dansează e mai frumos — gimnastica fiind utilă corpului său — decît cel care stă în repaus (Timaios, 87 d —e). Vezi R. Bayer, Histoire de l'Esthetique, Paris,

1961, p- 25.

80 Obiectul medicinei este cunoaşterea a ceea ce e sănătos (165 d), al arhitecturii, construirea caselor. Pe baza acestor două exemple tehnice stereotipe Socrate dovedeşte cel de-al doilea caracter esenţial al ştiinţelor: folosul lor.

81 Prin această întrebare, Socrate se contrazice de fapt; iar opoziţia care se iveşte aici va hotărî mai departe asupra întregii discuţii. El caută să adapteze definiţia sa despre sophrosyne care ,,nu e o ştiinţă la fel cu celelalte", la tradiţionala τέχνη în înţeles de ştiinţă specială. Iar Critias i-o va reproşa. Vezi N. Hartmann, op. cil., p. 182 şi Jorg Kube, op. cit., pp. 157 —160.

82 Din calcul ori geometrie nu provine un rezultat concret (έργον) aşa cum prin arhitectură provine casa, ori prin ţesătorie veşmintele. Se obţine un soi de ierarhie a ştiinţelor al căror criteriu de ordine e gradul respectiv de abstractizare.

83 Vezi E. de Strycker, Trois points de Terminologie Mathematique chez Platon, REG 63, 1950, p. 54: „...la logistique du Charmides et du Gorgias ... n'est rien d'autre que la theorie des rapports et proportions dans leurs applications «au pair et impair», c'est-â-dire aux nom- bres entiers".

84 Critias va respinge şi această întrebare ca nepotrivită, arătînd că, după el, căutata ştiinţă trebuie deosebită nu numai de o cunoaştere meşteşugărească, dar şi de fiecare ştiinţă teoretică. Prin aceasta, el va da definiţiei sophrosynei o nouă formă.

85 Opoziţia dintre cele două metode de cercetare (a lui Critias şi a lui Socrate) trimite la însuşi sensul dialecticii platonice. (Vezi B. Witte, op. cit., p. 111). Critias, pornind de la afirmaţiile lui Socrate, încearcă să definească conceptul unei ştiinţe suprem conducătoare care stă deasupra tuturor celorlalte ştiinţe, prin aceasta neputînd fi măsurată după normele lor de măsurare. Socrate opune acestei revendicări argumentele cu care respinsese încă înainte supraştiinţa sofistică. Fiecare din cele două poziţii are principial temeiul ei, nici una nu e falsă. Cercetarea va duce mai departe spre definirea acelui obiect deosebit al ştiinţei sophrosynei.

86 în opoziţie cu ştiinţele speciale ale medicinei sau arhitecturii, sophrosyne e considerată drept o cunoaştere a altor forme de cunoaştere şi totodată a ei însăşi (άλλων επιστήμων

επιστήμη και εαυτής).

87 Cf. 165 b-c.

88 în clipa în care conceptul de „ştiinţă" devine obiectul cercetării, Platon dă socotează de metoda sa. El lasă pe Critias să ridice împotriva lui Socrate reproşul unei conduceri neobiective a discuţiei. împotriva unei astfel de învinuiri, Socrate se mai apărase (165 b): „întîrzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc". Vezi şi Gorgias, 506 a (ζητώ κοινή μεθ 'ύμών...).

89 Vezi Ap., 20 c.

90 Ar fi vorba de propria activitate a lui Platon. Interesat în problema expusă, o cercetează însă şi pentru discipolii săi.

91 Apar formulări asemănătoare în Gorgias, 506 a, Cratylos, 411 b şi Phaidon, 98 b.

92 în aceste din urmă schimburi de cuvinte e păstrat îndeosebi (arată B. Witte, op. cit., p. 111), caracterul istoric al celor doi parteneri. Critias, „sofistul", susţine problema supraştiinţei (aşa cum o primise Platon de la Protagoras şi Gorgias), iar Socrate „elencticul", caută să se opună revendicărilor sofiste. Astfel Platon integrează în opera sa — în forma „dramatică" a dialogului — punerea întrebării care-i parvenise prin tradiţie; pentru ca pornind de la ea, să rezolve aporia propriului gînd.

93 Critias îşi reia afirmaţia de la 166 c.

94 Socrate va relua întrebarea (167 c), adîncindu-i înţelesul. Va fi vorba nu doar de o επιστήμη επιστήμης dar şi de o επιστήμη άνηπισμοσύνης. în Statul, tema „agonală" cere atît cercetarea esenţei justiţiei cît şi a injustiţiei (Statul, II, 358 a—b). în Eutyphron, Socrate cere interlocutorului nu numai definirea pietăţii dar şi a impietăţii (5 c—d). întrebat asupra virtuţii, Menon va răspunde spontan şi asupra viciului (Menon, 72 a). Niciodată nu va putea fi cercetată plăcerea fără a se cerceta în acelaşi timp şi durerea (Philebos, 51 b). Vezi V. Goldsehmidt, Les Dialogues de Platon p. 274.

95 Prin această egalare, se introduce pe o a doua treaptă acel lucru pe care Critias vroia să-1 vadă exclus prin relaţia cu sine a ştiinţei ştiinţelor: obiectul ştiinţei deosebit de ea însăşi. Cf. B. Witte, p. 125. Transpunerea definiţiei în formă verbală face vizibilă, într-o formă gramaticală mai limpede, necesitatea unui obiect al cunoaşterii.

96 Literal: „a treia oară în cinstea [zeului] salvator". Cu această formulă de rugăciune care era rostită în timpul ospăţului, la libaţia celui de-al treilea pahar, Socrate întreprinde ultima încercare de a defini sophrosyne, după ce amîndouă definiţiile anterioare ale lui Critias („a face ale sale" şi „a se cunoaşte pe sine") nu duseseră la o rezolvare definitivă. Invocarea lui Zeus ar indica faptul că dialogul intră acum în faza sa decisivă. în privinţa formulei, vezi Pindar, Ist., 6, v. 7; Eschil, Choeph., v. 1073 şi chiar Statul, 583 b. Vezi de asemenea, K. A. Benkendorff, Untersuchungen zu den Platonischen Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern aus dem Bereich der Gymnastik und Agonistik, Inaug.-Dias., Tubingen, 1966, p. 94.

97 Compară cu 163 d fin.

97b V. Goldschmidt, op. cit., pp. 285 — 286, dă o interesantă comparaţie cu un loc similar din Stalul, 450 c—d.

98 Pentru a-şi limpezi nedumerirea, Socrate va aşeza sophrosyne, pe rînd, alături de alte concepte funcţional asemănătoare, cărora le va atribui cîte un obiect corespunzător, în mod necesar provenit din mai întîi numitul concept activ. Printr-o asemenea metodă, pe care Aristotel o caracteriza sub numele de epagoge, socotind-o tipică lui Socrate, se arată că o relaţie de sine aşa cum e formulată în cunoaşterea cunoaşterii nu era cu putinţă.

99 Vederea e raportată la culoare; aceasta din urmă fiind obiectul ei ,,ideal". Compară cu Theaitetos, 156 c.

100 Dorinţa este întotdeauna dorinţă a plăcerii. Vezi Phaidros, 237 d (ή μεν έμφυτος ούσα επιθυμία ηδονών).

101 Că voinţa e pusă în legătură cu binele se poate vedea şi în Gorgias 468 c (τά γαρ αγαθά βουλόμεθα). înşiruirea conceptelor merge pînă la episteme. în ce fel trebuie gîndit acest raport între conceptul activ şi obiectul în genetiv o arată cercetarea amănunţită a unei situaţii asemănătoare din Statul (436 b—437 c).

102 Toate comparativele care vor urma (şi pe care Socrate le alătură exemplului cunoaşterii care e cunoaştere a ceva şi are proprietatea de a trimite către ceva) sînt de regăsit în Statul (438 b—c). Kurt Schilling, în Platon — Einfuhrung in seine Philosophie, 1948, pp. 44—45, trimite pentru locurile acestea la Parmenide.

103 Imperfectul verbului είναι în locul prezentului exprimă o

anterioritate logică şi prin aceasta, exemplul de regulă al unei relaţii la obiectul în sine, în opoziţie cu situaţia de excepţie a raportului cu sine.

afirmă B. Witte, op. cit., p. 118. Compară cu Statul (436 b—c) εισόμεθα ότι ού ταΰτον ήν . . . Pe baza comparaţiilor din exemplele enumerate, Socrate încheie într-o formulă abstractă.

104 Acest nou introdus concept (κίνησις αύτή έαυτήν κινεΐν) primeşte în opera mai tîrzie a lui Platon, o strictă determinare din punct de vedere al conţinutului. în Phaidros, „mişcarea ce se pune în mişcare pe ea însăşi" apare ca un soi de temei originar nenăscut, ca suflet al lumii, izvor şi început al oricărei mişcări (245 c). Vezi şi Legile, X, 894 d-e, 895 e, 896 a).

105 în Cratylos, căldura în opoziţie faţă de trup, socotită pentru procesele interioare şi pusă pe acelaşi plan cu mişcarea sufletului şi a gîndirii.

106 „Omul de format mare" (δ μέγας άνηρ) e definit în Legile (730 d—e). în Charmides, el trebuie să stăpînească arta diviziunii (168 b). O asemenea artă aruncă lumină asupra tuturor celorlalte (Philebos, 16 c), în măsura în care ca mijloceşte între unul şi infinitatea unui domeniu; ...„daher kann der mythische Vorganger des «grossen Mannes» «eine Art Prometheus» genannt werden" (comentează B. Witte, după Philebos, 16 d, op. cit., p. 123).

107 în vreme ce convorbirea sfîrşeşte astfel în aporie, Socrate face să atîrne rezolvarea de fapt a problemei de persoana unui conducător, condiţie în care se manifestă certitudinea lui Platon de a fi el însuşi acel subiect cunoscător. Rezultat la care ajung atît M. Untersteiner, Studi Platonici. II Carmide, „ACME" 18, 1956, 19—67, p. 41, cît şi B. Witte, op. cit., p. 124.

108 Argumentul lui Socrate e dublu. în primul rînd el pune la îndoială egalitatea propusă de el între cunoaşterea de sine şi noua formă a definiţiei. La protestul lui Critias, el face un pas mai departe afirmînd că, In amîndouă cazurile noii formule, „cunoaşterea" nu poate fi aceeaşi.

109 „Damit ist eine Implikation, die der Begriff einer Wissenschaft der Wissenschaft enthalten konnte und die vor aliem durch die von Kritias gefundene Formulierung «Wissenschaft der anderen Wissenschaften» nahegelegt zu werden schien, ins Bewusstsein gehoben und widerlegt",

comentează în locul acesta B. Witte, op. cit., p. 127. Socrate arată că ştiinţa căutată, chiar într-o formă derivată, nu poate avea un obiect specific. Ea nu poate fi decît ştiinţa acelui lucru ce poate să fie ştiinţă.

110 Medicul şi înţeleptul nu pot „vorbi" (διαλέγεσθαι) împreună, întrucît unul e specialist în ceea ce-i „sănătos", iar celălalt în „cunoaştere". Astfel sophrosyne şi „utilul" se despart.

111 Max Pohlenz, op. cit., p. 51; Untersteiner, op. cit., p. 38 şi T. C. Tuckey, Plato's Charmides, Cambridge, 1951, p. 98, au vrut să vadă în noua formulare o raportare la întrebarea socratică şi prin urmare au înţeles această parte a dialogului ca o discuţie privind interpretarea vieţii lui Socrate.

112 Modul ireal al vorbirii care e păstrat fără excepţie şi în reprezentarea următoare a folosului sophrosynei ar fi un indiciu al caracterului utopic al conţinutului ei. Statul guvernat de sophrosyne apare doar ca imagine ideală, fără posibilităţi de realizare.

113 Socrate schiţează o „structură socială" în care înţeleptul cîrmuieşte asupra celui neînţelept. Căutarea unei definiţii a sophrosynei care prin analiza categorială a επιστήμη έπιστήμης părea a fi o problemă pur epistemologică, îşi arată aici caracterul ei politic. Compară şi cu Prot., 318 c—319 a.

114 în miturile eshatologice din Gorgias şi Protagoras oamenii sînt pedepsiţi în urma „greşelilor" lor, pe cînd cei „fără greşeală" ajung în Insulele Fericiţilor. (Gorg., 526 b —c, 523 b). întocmai şi aici „eudaimonia" e întemeiată pe eliberarea de greşeli. Vezi şi Gorg., 507 b, Alcib., 116 b. Statul, 353 c—351 b, şi trimiterile lui L. Robin de la nota 40. în Statul apare aceeaşi misiune a polis-ului de a realiza fericirea tuturor cetăţenilor săi.

115 Un asemenea stat ideal ca acesta înfăţişat de Socrate, în care să se împlinească „ştiinţa înţelepciunii", apare însă (spre deosebire de cel din Statul), ca o pură utopie. Contrar lui R. Dieterle, care nesocoteşte funcţia pozitivă a utopiei: „Doch es war offenbar nichts weiter als eine grosse «utopische» Illusion, da sich gezeigt hat, dass es ein solches Wissen nirgendwo gibt" (p. 266), B. Witte i-o acordă din plin: „Doch diese Utopie hat eine positive heuristische Funktion; sie ist das ideale Leitbild, das «Gut» (άγαθον), das zum Auffinden jener obersten leitenden Wissenschaft fuhrt..." (p. 131).

116 Socrate, care combătuse pînă acum numai definiţiile

independente ale lui Charmide3 şi Critias, ori modificările tezelor lui Critias, va încerca să demonstreze imposibilitatea utopiei schiţate de el însuşi.

117 Socrate va anula în concluzia arătată drept „vis" premisa de bază a utopiei sale, întrucît el se îndoieşte asupra folosului înţelepciunii.

118 Socrate îşi aminteşte cuvintele Penelopei din cîntul XIX al Odiseei despre visele care pătrund prin poarta de fildeş — cele amăgitoare — şi adevăratele vise, acelea ce intră pe poarta de corn. Visul lui Socrate are acelaşi dublu înţeles ca şi cel al Penelopei. în Odiseea e vorba de un «αινον ονειρον, o spune Odiseu (XIX, 568). El se va dovedi însă aducător de noroc. Platon pune în paralel cele două visuri, dînd astfel o precisă interpretare conexiunii structurale a propriei sale opere. Prin caracterul său elenctic visul lui Socrate e şi un αίνον ονειρον întrucît el nimiceşte imaginea fericită a statului desăvîrşit. Dar chiar această nimicire „vesteşte adevărul", spune B. Witte, op. cit., p. 133.

119 Chiar şi mantica e încadrată ironic ca „ştiinţă a viitorului" într-o societate tehnic perfectă şi condusă de ştiinţă.

120 Expunerea se rezumă pentru Socrate la conceptul de „a săvîrşi potrivit cunoaşterii" (έπιστημόνως πράττειν). E vorba din nou, ca în „utopie", de o societate în care domneşte sophrosyne ,,φυλάττουσα" aşa cum e numită şi în Statul. Dacă în Utopie a fost relevată doar „buna acţionare" ca urmare a predominării sophrosynei, acum aceasta este expusă în înţeles unilateral tehnic. Vezi şi R. Dieterle, op. cit., p. 283: „Der grosse Vorbehalt gegenuber dem technischen Wissensideal ist damit ausgesprochen".

121 „Es ist der alte Sokrates", comentează B. Witte, cel care caută să combată revendicarea unei ştiinţe atotconducătoare prin analogii cu ştiinţele speciale (op. cit., p. 134).

122 După ce toate obiectele parţiale ale cunoaşterii sînt respinse categoric de Critias, mereu repetata întrebare asupra cauzei fericirii (care obţinuse o rezolvare în conţinutul oarecum abstract al Utopiei) îşi află în sfîrşit răspunsul: căutata ştiinţă e „ştiinţa despre bine şi rău". Această definiţie pare în consonanţă cu formularea mai timpurie a lui Critias despre „săvîrşirea binelui" (163 e).

123 Găsita ştiinţă are caracter de universalitate, nu însă în

sensul unei cîrmuiri enciclopedice a tuturor ştiinţelor speciale, ci în înţelesul celei mai înalte ştiinţe a valorii.

124 Această rezolvare ultimă aduce cu sine totodată şi cea mai adîncă aporie. Socrate constată opoziţia între ştiinţa binelui şi a răului care s-a arătat drept condiţie a posibilităţii utilului şi ştiinţa ştiinţelor ca definiţie a înţelepciunii. Vezi şi M. Pohlenz, op. cit., p. 49.

125 Nu numai că n-a putut fi găsită nici o definiţie pentru înţelepciune, dar nici măcar părerea că e folositoare nu s-a confirmat vizibil. Vezi M. Pohlenz, op. cit., p. 47.

126 Trimisă ad absurdum şi ultima cunoaştere pozitivă a obiectului cercetării, dialogul sfîrşeşte prin cuvintele acestea. Că înfrîngerea nu este însă definitivă, o arată ironia cu care Socrate reia o asemenea concluzie: (vezi K. Schilling, op. cit., p. 48 şi B. Witte, op. cit., p. 136) „Şi parcă totuşi, nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar aşa, ci mai degrabă eu aş fi un prost cercetător. înţelepciunea doar, e-un mare bine şi dacă o ai — cred eu — ar trebui să fii şi fericit". Astfel de cuvinte îndeamnă pe Charmides şi pe cititori să lase contradicţia pe seama unui „cercetător mai bun" care ar fi Platon însuşi.

Cf. 155 e—157 c.